Σεπτέμβριος – Δεκέμβριος 1992

ΚΑΘ' ΟΔΟΝ

περιοδική έκδοση του Θεολογικού Συνδέσμου



μμετέχουν
Αγουρίδης
Αλυγιζάκης
ter Antes
π. Αργυρίου
. Γιαννούλος
M. A. Damad
ητρ. Δαμασκηνός
Ζαχαρόπουλος
Καριώτογλου
Martin Conway
Γ. Λαιμόπουλος
Salvatore Manna
Ν. Ματσούκας
Μ. Παναγιωτίδης
Χ. Παπασωτηρόπουλος
M.M. Shabestari
Ιω. Ταρνανίδης
Γεώρ. Τσανανάς
Κ. Χαραλαμπίδης

τεύχος 3

ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΙΣΛΑΜ

αρατηρητής 

ΚΑΘ' ΟΔΟΝ

Τετραμηνιαία έκδοση του «Θεολογικού Συνδέσμου»
Εκδίδεται από τη Συντονιστική Επιτροπή του «Θεολογικού Συνδέσμου»
Υπεύθυνος έκδοσης: Ο πρόεδρος *Νίκος Ζαχαρόπουλος*, καθηγητής στο Τμήμα Θεολογίας του Παν/μίου Θεσ/νίκης
Υπεύθυνος τεύχους: *Γρ. Ζιάκας*, καθηγ. στο Τμήμα Θεολογίας του Παν/μίου Θεσ/νίκ

Ετήσια συνδρομή: εσωτερικού	Δρχ.	2.500
εξωτερικού	$	30
Τιμή τεύχους	Δρχ.	~~1000~~ 1100

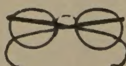
Οι συνδρομές αποστέλλονται με επιταγή στον κ. Μιλτιάδη Κωνσταντίνου
στη διεύθυνση: Τ.Θ. 1659 540 06 ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ -17

ΟΔΗΓΙΕΣ ΓΙΑ ΤΟΥΣ ΣΥΝΕΡΓΑΤΕΣ

- Κείμενα. Να είναι από κάθε άποψη επεξεργασμένα και έτοιμα για το τυπογραφείο, κα προτίμηση δακτυλογραφημένα· αν χειρόγραφα, τότε ευανάγνωστα.
- Υποσημειώσεις στο τέλος του κειμένου σε συνεχή αρίθμηση.
- Ο τίτλος του άρθρου και το όνομα του συγγραφέα να γράφονται όπως καθιερώθηκε σ περιοδικό.
- Ειδικότητα των συνεργατών, επάγγελμά τους, τίτλοι, χώρος εργασίας, διεύθυνση κ τηλέφωνο να επισυνάπτονται σε ξεχωριστό σημείωμα.
- Μονοτονικό. Εξαίρεση αποτελούν οι παραθέσεις από κείμενα της αρχαίας και της χριστι νικής γραμματείας.
- Χειρόγραφα δεν επιστρέφονται.
- *Οι συγγραφείς έχουν ακέραιη την ευθύνη για τις απόψεις τους.*
- Η συντακτική επιτροπή έχει την ευθύνη για τη δημοσίευση των άρθρων· για οποιαδήπο τεχνικά ζητήματα επικοινωνεί με τους συγγραφείς.
- Ο κάθε συγγραφέας δικαιούται είκοσι (20) ανάτυπα – εφ' όσον το επιθυμεί και το δηλώσ Για περισσότερα ανάτυπα επιβαρύνονται οι συγγραφείς προς εκατό (100) δρχ. το καθέ

Εξώφυλλο: Παράσταση από την αφίσα των δύο Διεθνών Συμποσίων ***«Ορθοδοξία κα Ισλάμ»*** (Αθήνα, 15-17.12.1990 και 6-8.5.1992)

Φωτογραφίες και σύμβολα του Ισλάμ των σελ. 5, 6, 17 και 42 από το βιβλίο του W. Trutwin (βλ. σελ. 159, υποσ. 8).

Εκδόσεις «Παρατηρητής» 

Αλ. Σταύρου 15, τηλ. 927685, 938427, fax 935922, telex 410749, Θεσσαλονίκη Τ.Κ.546 44

Κεντρική Διάθεση Αθήνα: «Παρατηρητής», Διδότου 39, τηλ. 3600658, 3608527
Θεσσαλονίκη: «Παρατηρητής», Γρηγορίου Ε΄ 30, τηλ. 310506

ISSN 1105-69

ΚΑΘ' ΟΔΟΝ

ΕΤΟΣ Α΄ ΣΕΠΤΕΜΒΡΙΟΣ - ΔΕΚΕΜΒΡΙΟΣ 1992 ΤΕΥΧΟΣ 3

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

* * *

Δύο λόγια για το αφιέρωμα

Εδώ και αρκετά χρόνια ο Χριστιανικός κόσμος αισθάνθηκε έντονη την ανάγκη, πέρα από τις διεκκλησιαστικές επαφές και το διάλογο που ανέπτυξε στο Χριστιανικό χώρο, να προχωρήσει χωρίς πια σοβαρούς δισταγμούς σε παρόμοιες κινήσεις προς την πλευρά κι άλλων θρησκειών. Η ανάγκη αυτή έγινε επιτακτικότερη από τη στιγμή που οι λαοί διαφορετικών θρησκευτικών κατευθύνσεων βρέθηκαν σε πολύ στενές και άμεσες σχέσεις μεταξύ τους, και οι ανθρώπινες κοινωνίες κατά κανόνα εμφανίστηκαν με κάποια εθνική και θρησκευτική «πλουραλιστική» μορφή.

Η ταχεία, συνετή και άνετη αντιμετώπιση των νέων ιστορικών αυτών δεδομένων μπορεί αναμφίβολα να σημάνει αποφυγή ταλαιπωριών του ανθρώπινου γένους και δυνατότητα οικοδόμησης ενός νέου πολιτικού και πνευματικού κλίματος στη μικρόχρονη στη γη ζωή του. Αν μάλιστα η προσπάθεια αυτή γίνεται από μέρους εκείνων που στη ζωή τους δεν θέτουν ως βασικό γνώμονα την πίστη τους, πόσο μάλλον αυτό θα έπρεπε να συμβαίνει στην προκειμένη περίπτωση με τους Χριστιανούς, που οφείλουν σεβασμό προς κάθε συνάνθρωπό τους και προς τα εκφράσματα του πολιτισμού του, αλλά και ανταπόκριση στην επιτακτική ανάγκη για μαρτυρία της πίστης από μέρους τους προς όλους και στην επιταγή του ευαγγελισμού.

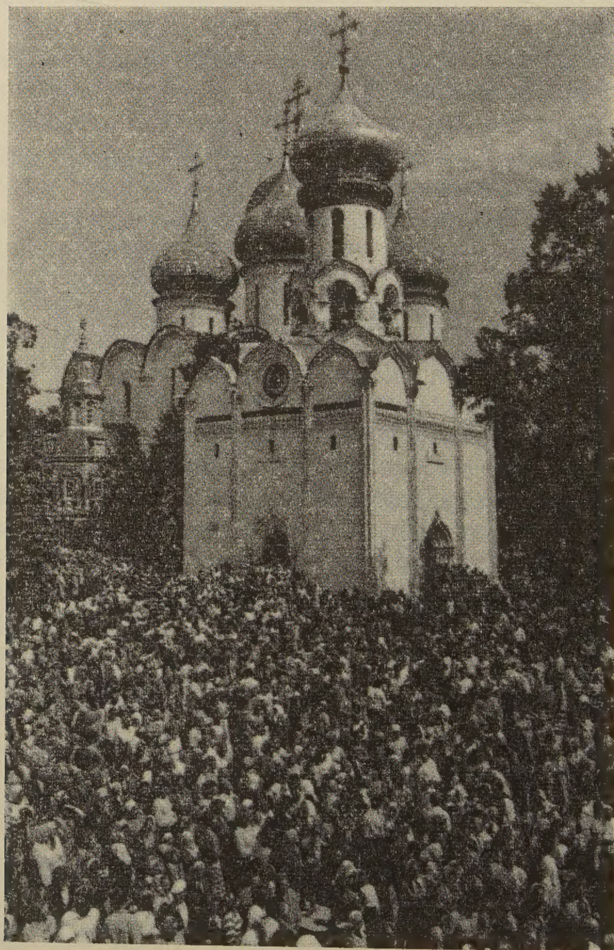
Οι κίνδυνοι για τους οποίους γίνεται λόγος στις μέρες μας, εξαιτίας του θρησκευτικού επεκτατισμού και κάτω από το μανδύα του, κι εκείνου του ιμπεριαλιστικού κρατικού, δεν εξετάζουμε αν ανταποκρίνονται πλήρως, ενμέρει ή όχι στην πραγματικότητα, αλλά τονίζουμε ότι η επαφή, η γνωριμία και ο αλληλοσεβασμός μπορούν τυχόν να αποτρέψουν καταχθόνιους και απάνθρωπους σχεδιασμούς κάτω από την ευθύνη της κοινής πίστης στο Θεό.

Η σχέση των Χριστιανών, και ειδικότερα των Ελλήνων Ορθοδόξων Χριστιανών, με το Ισλάμ και τους οπαδούς του υπήρξαν, όπως είναι γνωστό, ιδιαίτερα στενές. Γιατί πέρα, βέβαια, από τις αντιθέσεις και τους αιματηρούς, πραγματικά, πολέμους του παρελθόντος, οι δύο κόσμοι έχουν να επιδείξουν και σοβαρές αλληλεπιδράσεις, μια που η Μουσουλμανική θρησκεία εμφανίστηκε και εδραιώθηκε σε λαούς που ζούσαν στο γεωγραφικό και πολιτιστικό περιβάλλον του Βυζαντίου, και τρία Ορθόδοξα πατριαρχεία, Αλεξανδρείας, Αντιοχείας και Ιεροσολύμων, μέχρι σήμερα λειτουργούν σε περιοχές Ισλαμικές.

Η θεωρητική σκέψη των οπαδών του Ισλάμ, αλλά και γενικότερα ο πολιτισμός του, έχει βαθιές ρίζες που φθάνουν στην ελληνική σκέψη και συγγενεύουν με την ελληνική φιλοσοφία. Τέλος, η μακραίωνη συμβίωση Χριστιανών και Μουσουλμάνων ίσως έχει αφήσει περιθώρια για μια καλύτερη και ακριβέστερη γνωριμία.

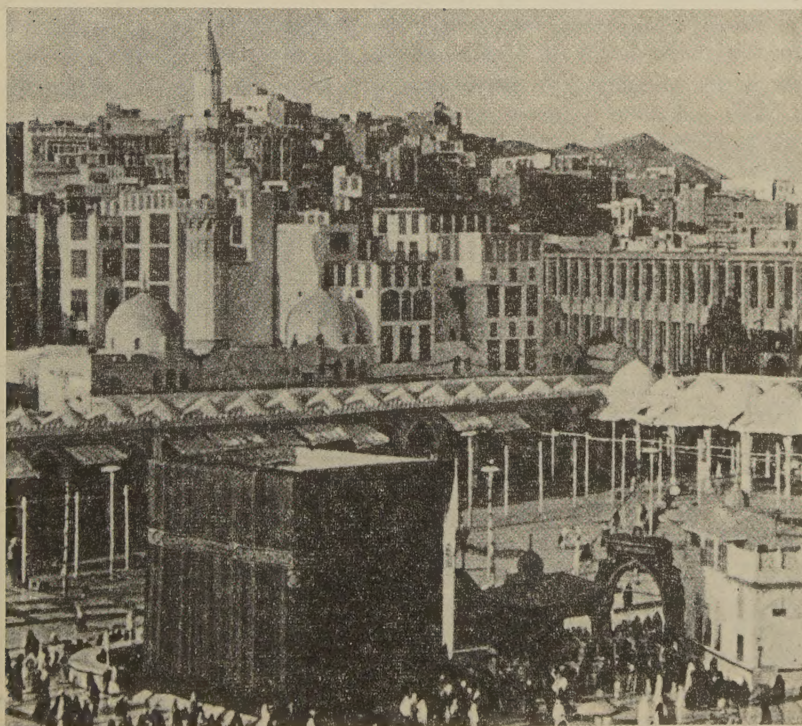
Την ανάπτυξη ενδιαφέροντος μελέτης των σχετικών με το Ισλάμ θεμάτων, τον ευρύτερο τυχόν προβληματισμό μ' αυτά και, τέλος, τις νηφαλιότερες σκέψεις πάνω στους σύγχρονους σχετικούς προβληματισμούς επιχειρεί να επιτύχει το τρίτο τεύχος του ΚΑΘ' ΟΔΟΝ.

Ν. Γ. Ζ.



Ρώσοι ορθόδοξοι χριστιανοί σε εκκλησιαστική πανήγυρη

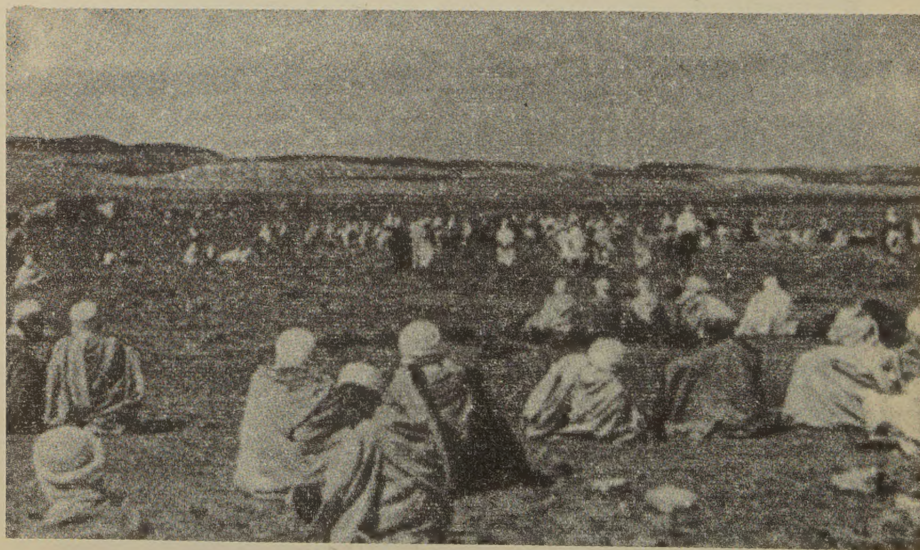
ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΙΣΛΑΜ



Η Κααμπά στη Μέκκα. Ο ιερότερος τόπος του Ισλάμ



Ορόσημο της περιοχής της Μέκκας.
Η επιγραφή: *«Από 'δω και πέρα βρίσκεστε στην περιοχή της ελευθερίας και της αγιότητας. Βρίσκεστε κάτω από την προστασία του Θεού».*



Προσκυνητές στους πρόποδες των Υψωμάτων της Χάριτος στο οροπέδιο Αραφάτ. Αυτού όπου ο Μωάμεθ κήρυξε για τελευταία φορά. Οι προσκυνητές παραμένουν εκεί (την 8η μέρα του προσκυνήματος στη Μέκκα) από το μεσημέρι ως το ηλιοβασίλεμα νιώθοντας ότι βρίσκονται «ενώπιον του Θεού».

Ο ακαδημαϊκός διάλογος χριστιανών και μουσουλμάνων

Μητροπολίτης Ελβετίας Δαμασκηνός

Η Ορθόδοξη Εκκλησία από ετών στην Α΄ Προσυνοδική Πανορθόδοξη Διάσκεψη (Chambésy 1976) διακήρυξε την επιθυμία της «να συμβάλη εις την διαθρησκειακήν συνεννόησιν και συνεργασίαν, δι' αυτής δε εις την απάλειψιν του φανατισμού από πάσης πλευράς, και τοιουτοτρόπως εις την συμφιλίωσιν των λαών και επικράτησιν των ιδεωδών της ελευθερίας και της ειρήνης εις τον κόσμον προς εξυπηρέτησιν του συγχρόνου ανθρώπου, ανεξαρτήτως φυλής και θρησκεύματος». Την επιθυμία αυτή επιβεβαίωσε με τις αποφάσεις της για την προώθηση των χριστιανικών ιδεωδών και η Γ΄ Προσυνοδική Πανορθόδοξη Διάσκεψη (Chambésy 1986). Η ιδιαίτερη ευαισθησία της Ορθοδόξου Εκκλησίας για την ειρηνική συμβίωση με το μουσουλμανικό κόσμο πηγάζει από τις κοινές ιστορικές εμπειρίες. *Είναι γεγονός ότι αρχικά ορισμένοι μουσουλμάνοι αντιμετώπισαν το Χριστιανισμό σαν ένα αλλοιωμένο, παραχαραγμένο Ισλάμ, ενώ ορισμένοι χριστιανοί είδαν το τελευταίο σαν έναν παραφθαρμένο Χριστιανισμό, ο οποίος δεν κατανοήθηκε στο βάθος του. Είναι όμως χαρακτηριστικό, ότι, στο τυπικότερο στοιχείο της λατρευτικής ζωής, τον καθημερινό ρυθμό της ισλαμικής προσευχής, διαπιστώνεται σαφέστατα το εκτύπωμα της μορφής προσευχής των μοναχών της Ανατολής, μάλιστα δε των Αιγυπτίων. Αλλά και στη συνέχεια εξέλιξης του Ισλάμ οι βασικοί συνομιληταί υπήρξαν πάντοτε οι χριστιανοί στην Ανατολή. Με τους χριστιανούς της Δύσης οι μουσουλμάνοι γνωρίσθηκαν για πρώτη φορά στα πεδία των μαχών κατά την περίοδο των Σταυροφοριών, και η πολεμική αυτή εμπειρία ουδέποτε στην πραγματικότητα λησμονήθηκε, αντίθετα μάλιστα εντάθηκε και οξύνθηκε με την νεότερη αρνητική επίσης εμπειρία της αποικιοκρατίας. Αντιθέτως ο ισλαμικός κόσμος δεν έπαψε στους πρώτους οκτώ αιώνες της ζωής του να βρίσκεται σε δημιουργικό πολιτιστικό διάλογο με το Ορθόδοξο Βυζάντιο, από το οποίο άντλησε ακόμη και τη φιλολογική μέθοδο ερμηνείας του Κορανίου, καθώς και τη βασική φιλοσοφική του υποδομή με έντονα τα νεοπλατωνικά στοιχεία.* Εντός των πλαισίων αυτών άρχισε εσχάτως ακαδημαϊκός διάλογος μεταξύ χριστιανών και μουσουλμάνων.

Ήδη με τη συνεργασία του Ορθοδόξου Κέντρου του Οικουμενικού Πατριαρχείου στο Σαμπεζύ της Γενεύης και της Βασιλικής Ακαδημίας για την έρευνα του Ισλαμικού πολιτισμού της Ιορδανίας, οργανώθηκαν τέσσερεις συνδιασκέψεις μεταξύ των ετών 1986-1989. Η Α΄ Συνδιάσκεψη πραγματοποιήθηκε στο Ορθόδοξο Κέντρο του Οικουμενικού Πατριαρχείου στο Σαμπεζύ της Γενεύης το 1986 με θέμα: «*Αυθεντία και Θρησκεία*» (16-20 Νοεμβρίου). Η Β΄ Συνδιάσκεψη έγινε στο Αμμάν της Ιορδανίας το 1987 (21-23 Νοεμβρίου) και

είχε ως θέμα: «*Πρότυπα ιστορικής συνύπαρξης μουσουλμάνων και χριστιανών και μελλοντικές προοπτικές*». Η Γ΄ Συνδιάσκεψη συγκλήθηκε στο Σαμπεζύ της Γενεύης το 1988 (12-15 Δεκεμβρίου) με θέμα: «*Ειρήνη και Δικαιοσύνη*», ενώ το 1989 (10-14 Σεπτεμβρίου) έγινε η Δ΄ Συνδιάσκεψη στην Κωνσταντινούπολη με θέμα «*Ο θρησκευτικός πλουραλισμός*». Είχε ακόμη προγραμματισθεί η Ε΄ Συνδιάσκεψη να γίνει στο Αμμάν, αλλά οι εργασίες της ανεστάλησαν λόγω του πολέμου στον Περσικό κόλπο.

Ως κύριος σκοπός ενός τέτοιου διαλόγου τέθηκε η από κοινού νηφάλια μελέτη των θρησκειακών προϋποθέσεων κάθε πλευράς, αφ' ενός μεν για την προώθηση της ιδέας της ειρηνικής συνύπαρξης χωρίς τις γνωστές περιοδικές εκρήξεις φανατισμού ή μισαλλοδοξίας, αφετέρου δε για τη θεμελίωση ενός νέου πνεύματος στις σχέσεις των πιστών των δύο θρησκειών, οι οποίες θα αξιοποιούσαν με συνέπεια όχι μόνο τις θεολογικές προϋποθέσεις, αλλά και τις πραγματικές εφαρμογές τους στη μακραίωνη συνύπαρξή τους. Η ευνόητη αξίωση της όσο το δυνατόν ευρύτερης εκπροσώπησης των δύο πλευρών συνέδεσε την προετοιμασία και τον προγραμματισμό των ακαδημαϊκών διασκέψεων από την πλευρά μεν των χριστιανών με το Ορθόδοξο Κέντρο του Οικουμενικού Πατριαρχείου στο Chambésy της Γενεύης, από την πλευρά δε των μουσουλμάνων με την Βασιλική Ακαδημία για την έρευνα του Ισλαμικού Πολιτισμού (Ίδρυμα Al Albait) της Ιορδανίας.

Τα δύο αυτά Ιδρύματα ανέλαβαν την ευθύνη της προετοιμασίας, της οργάνωσης και του συντονισμού ενός ακαδημαϊκού διαθρησκειακού διαλόγου με την ευρύτερη δυνατή αντιπροσωπευτικότητα και από τις δύο πλευρές. Είναι γεγονός αναντίρρητο ότι στις ακαδημαϊκές διασκέψεις εκπροσωπήθηκαν σε μεγαλύτερο ή μικρότερο βαθμό όλες οι χριστιανικές και οι μουσουλμανικές τάσεις, ενώ η απήχηση των αναζητήσεων υπήρξε εντυπωσιακή σε ολόκληρο το χριστιανικό και το μουσουλμανικό κόσμο. Η *Βασιλική Ακαδημία για την έρευνα του Ισλαμικού Πολιτισμού* εκφράζει οπωσδήποτε μια προοδευτική τάση στο μουσουλμανικό κόσμο, αλλά παραμένει αυστηρά προσηλωμένη στις αρχές του Κορανίου και οπωσδήποτε δεν αλλοιώνει την αντιπροσωπευτικότητα του μουσουλμανικού κόσμου. Υπό το πνεύμα αυτό, άλλωστε, και το Ορθόδοξο Κέντρο του Οικουμενικού Πατριαρχείου, καίτοι συνδέεται άρρηκτα με την Ορθόδοξη Εκκλησία, δεν περιορίζει, όπως τονίσαμε ανωτέρω, την αντιπροσωπευτικότητα του χριστιανικού κόσμου στις ακαδημαϊκές διασκέψεις. Η αξίωση της μέγιστης δυνατής εκπροσώπησης όλων των τάσεων των δύο κόσμων τέθηκε ως πρωταρχικός στόχος της πρωτοβουλίας και παραμένει ακλόνητη επιδίωξη στις μελλοντικές προοπτικές του διαλόγου.

Η ευθύνη όμως του συντονισμού είχε προσδιορισθεί με την έννοια της εξασφάλισης της ευρύτερης δυνατής εκπροσώπησης όλων των θρησκευτικών και των πνευματικών τάσεων των δύο πλευρών, είναι δε γεγονός ότι στις μέχρι

τώρα ακαδημαϊκές διασκέψεις διαπιστώθηκε όχι μόνο η ευρύτατη εκπροσώπηση των διαφόρων τάσεων του χριστιανικού και του μουσουλμανικού κόσμου, αλλά και η ευρύτερη ενθουσιαστική υποδοχή της πρωτοβουλίας τόσο στο χριστιανικό όσο και στο μουσουλμανικό κόσμο. Η εκπροσώπηση και των δύο πλευρών υπήρξε πράγματι υψηλού επιπέδου με τη συμμετοχή προσωπικοτήτων του θρησκειακού, του πολιτικού και του ακαδημαϊκού χώρου, χωρίς βεβαίως αυτό να σημαίνει ότι εξαντλήθηκαν όλες οι δυνατότητες για περαιτέρω διεύρυνση της εκπροσώπησης. Είναι γεγονός ότι στις πρώτες συναντήσεις οι ορθόδοξοι εκπρόσωποι της χριστιανικής πλευράς ήταν περισσότεροι σε σύγκριση με τους εκπροσώπους των άλλων χριστιανικών Εκκλησιών και Ομολογιών, αλλά η αντιπροσωπευτική έκφραση όλων των χριστιανικών τάσεων δεν αλλοιώθηκε από τις αριθμητικές συσχετίσεις, αφού διαφυλάχθηκαν οι ισορροπίες στον αριθμό των εισηγητών και των κριτών των εισηγήσεων της άλλης πλευράς, όπως λ.χ. από τη Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία οι εισηγήσεις του Καρδιναλίου Joseph Ratzinger, του ειδικού στις ισλαμικές σχέσεις π. Maurice Bormans του Ποντιφικικού Ινστιτούτου Αραβολογίας κ.ά.

Οι πραγματοποιηθείσες ακαδημαϊκές διασκέψεις έδωσαν ιδιαίτερη βαρύτητα στην εκπροσώπηση των νέων των δύο πλευρών για να διευρυνθεί ο κύκλος των συζητήσεων και σε ειδικότερα προβλήματα, τα οποία αντιμετωπίζονται στο πλαίσιο του θεματολογίου των διασκέψεων, είναι δε αναντίρρητο ότι ο νεανικός ενθουσιασμός αιφνιδίασε πολλές φορές με θετικές προτάσεις τη συλλογιστική των θεολογικών συζητήσεων. Η ανακάθαρση της ιστορικής μνήμης από τις οδυνηρές εμπειρίες του παρελθόντος, ενεργοποιήθηκε πολλές φορές από την αγωνία των νέων για το παρόν και το μέλλον στις σχέσεις των θρησκειών. Υπό το πνεύμα αυτό έγινε η επιλογή του θεματολογίου και η συγκριτική προσέγγιση των θεμάτων από τους εισηγητές και τους κριτές των δύο πλευρών. Τα συμπεράσματα των μέχρι σήμερα συζητήσεων υπήρξαν ενθαρρυντικά όχι μόνο γιατί ανέδειξαν τον κοινό πόθο για την ειρηνική συνύπαρξη χριστιανών και μουσουλμάνων, αλλά και γιατί επισημάνθηκαν τα στοιχεία εκείνα, τα οποία θα μπορούσαν να την θεμελιώσουν.

Χριστιανισμός και Ισλάμ έχουν, όπως είναι γνωστό, πολλά σημεία συνάντησης, όπως επίσης έχουν και πολλά σημεία διαφοροποίησης στο καθαρώς θρησκειακό τους περιεχόμενο. Η ιστορική εμπειρία διαβεβαιώνει και τις δύο ανωτέρω διαπιστώσεις. Πράγματι, χριστιανοί και μουσουλμάνοι συνυπήρξαν για μεγάλες χρονικές περιόδους στην ίδια γεωγραφική περιφέρεια, συνεχίζουν δε να συνυπάρχουν και σήμερα όχι μόνο σε μουσουλμανικές χώρες της Ασίας και της Β. Αφρικής, αλλά και σε χριστιανικές χώρες της Ανατολικής ή και της Δυτικής Ευρώπης. Από τη συνύπαρξη αυτή διαμορφώθηκαν τα ποικίλα θεσμικά ή εθιμικά πλαίσια, τα οποία προσδιόριζαν τους βασικούς κανόνες των διαφόρων μορφών *αμοιβαίας ανοχής* ή *ειρηνικής συνύπαρξης* ή ακόμη και *συνεργασίας* για την αντιμετώπιση κοινών προβλημάτων. Η διαπίστωση αυτή αναδύεται

από τη μακραίωνη ιστορική εμπειρία της Ορθοδόξου Εκκλησίας και των άλλων χριστιανικών Εκκλησιών της Ανατολής, οι οποίες αναγκάσθηκαν να συνυπάρχουν με τις μουσουλμανικές κοινότητες σε ένα κυρίαρχο μουσουλμανικό κρατικό πλαίσιο. Οι ιστορικές δυσχέρειες αμοιβαίας ανοχής ή ειρηνικής συνύπαρξης των δύο διαφορετικών θρησκειακών κοινοτήτων δεν είναι βεβαίως άσχετες προς την διδασκαλία κάθε μιας από τις δύο βιβλικές θρησκείες για την απολυτότητα της σχέσης τους προς τη λυτρωτική αλήθεια της πίστης. Εν τούτοις, και οι δύο θρησκείες έχουν στη διδασκαλία τους σημαντικά στοιχεία θρησκευτικής ανοχής και αμοιβαίας κατανόησης, τα οποία θα μπορούσαν να θεμελιώσουν ένα σταθερό πλαίσιο ειρηνικής συνύπαρξης, αν βεβαίως αποσυνδεθούν από τις αρνητικές ιστορικές φορτίσεις.

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσίασε η Γ΄ ακαδημαϊκή διάσκεψη χριστιανών και μουσουλμάνων, που συγκλήθηκε στο Ορθόδοξο Κέντρο του Οικουμενικού Πατριαρχείου (Chambésy 1988) και είχε ως θέμα: «*Ειρήνη και Δικαιοσύνη στην παράδοση των δύο μονοθεϊστικών θρησκειών*». Η επιλογή του θέματος συνδέεται οπωσδήποτε με την ιδιαίτερη σημασία, την οποία αποδίδει το Κοράνιο στην έννοια της θείας δικαιοσύνης για τη θεμελίωση της ειρήνης μεταξύ των ανθρώπων και των λαών. Η συγκριτική αξιολόγηση της έννοιας αυτής με τη χριστιανική κατανόηση της θείας δικαιοσύνης αναπτύχθηκε λεπτομερέστερα στις εισηγήσεις των επί μέρους θεμάτων και αναζητήθηκαν οι βασικοί άξονες προσέγγισης για την κοινή αναζήτηση της ειρηνικής συμβίωσης των λαών. Το αίσθημα για την ειρήνη προϋποθέτει μια συγκλίνουσα κίνηση για την κατανόηση της έννοιας της δικαιοσύνης, οι δε θρησκείες μπορούν να διαδραματίσουν σημαντικό ρόλο προς αυτή την κατεύθυνση, χωρίς όμως να υποκύψουν στον πειρασμό μιας αυτοδύναμης θρησκειακής επιβολής της ειρήνης στον κόσμο.

Ο Καρδινάλιος Joseph Ratzinger στην εισήγησή του, αφού περιέγραψε τις διάφορες μορφές απειλής εναντίον της ειρήνης και της δικαιοσύνης με αναγωγή στην αιτία τους, ανέλυσε το σύγχρονο χρέος της Εκκλησίας και των θρησκειών γενικότερα να συμβάλουν με το δικό τους τρόπο και με τις δικές τους θέσεις στην υπέρβαση της σύγχρονης κρίσης και κατέληξε:

«*...Όλα τα ανωτέρω καθορίζουν τα όρια της αποστολής της Εκκλησίας και τις δυνατότητές της. Η ίδια δεν μπορεί να επιβάλει την ειρήνη. Δεν μπόρεσε να πετύχει αυτό στο παρελθόν και δεν θα μπορέσει να το πετύχει και στο μέλλον. Δεν πρέπει να μεταβληθεί σε μια πολιτική κίνηση ειρήνης, για την οποία η αιώνια ειρήνη του κόσμου καθίσταται ο πραγματικός λόγος ύπαρξής της. Για τούτο, το σχεδιαζόμενο "Συμβούλιο Ειρήνης" όλων των θρησκειών του κόσμου είναι αδύνατο υπό το φως της αληθινής φύσης της Εκκλησίας. Οι εκπρόσωποί της δεν έχουν νόμιμη εξουσιοδότηση για άμεση πολιτική δράση. Τέτοιο δικαίωμα δεν τους εκχωρήθηκε από την αποστολή τους ή από τους πιστούς της Εκκλησίας και οπωσδήποτε όχι από τον Κύριό τους. Με την προσπάθεια να δημιουργήσουμε το*

βασίλειο της ειρήνης στη γη και μια μορφή παγκόσμιας ένωσης των θρησκειών πλησιάζουμε επικίνδυνα στον τρίτο πειρασμό του Χριστού» (Μτθ. 4, 9).

Εντούτοις, καίτοι η δημιουργία του βασιλείου της ειρήνης στον κόσμο δεν είναι μέσα στα όρια των δυνατοτήτων των θρησκειών, είναι βέβαιο ότι οι θρησκείες μπορούν να συμβάλουν σε μεγάλο βαθμό για την εκτόνωση του πνεύματος της θρησκευτικής μισαλλοδοξίας και του φανατισμού, τα οποία τροφοδοτούν πολλές φορές την ένταση στις σχέσεις μεταξύ λαών ή κοινωνικών ομάδων με διαφορετικές πεποιθήσεις. Προς το συμπέρασμα αυτό συνέκλιναν όλες οι εισηγήσεις στα επιμέρους θέματα. Η Δ΄ διάσκεψη, που πραγματοποιήθηκε στο πολιτιστικό κέντρο *Ατατούρκ* της Κωνσταντινούπολης (Σεπτέμβριος 1989) με θέμα: «*Ο θρησκευτικός πλουραλισμός*» προώθησε σε πρακτικότερες πλευρές το αίτημα της ειρηνικής συνύπαρξης χριστιανών και μουσουλμάνων σε μια πλουραλιστική κοινωνία. *Το θέμα της ακαδημαϊκής συνάντησης για το θρησκευτικό πλουραλισμό στη Βίβλο και το Κοράνιο και στην ιστορική εμπειρία των δύο θρησκειών βρίσκει στον τόπο αυτό την πληρέστερη έκφραση της συνεχούς και αμοιβαίας αναζήτησης ενός ειρηνικού τρόπου υπέρβασης κάθε τάσης μισαλλοδοξίας και φανατισμού, η οποία κρινόταν αναγκαία για την κοινωνική γαλήνη και ευημερία. Βασικά κριτήρια του θρησκευτικού πλουραλισμού υπήρξαν σε θεσμικό επίπεδο τα ακόλουθα:*

α) Ο σεβασμός της ιδιαιτερότητας της θρησκευτικής πίστης των οπαδών των δύο θρησκειών, οι οποίες προβάλλουν καταβολές στη βιβλική παράδοση·

β) η κατοχύρωση της οργανωτικής και της διοικητικής ταυτότητας κάθε θρησκείας στα ευρύτερα πολιτικο-κοινωνικά πλαίσια·

γ) η αναγνώριση της ελευθερίας της λατρείας και της ιδιαίτερης θρησκευτικής ζωής των πιστών των δύο θρησκειών στην ευρύτερη κοινωνική πραγματικότητα·

δ) η κατοχύρωση της ελευθερίας οργανώσεως και ασκήσεως της διοικήσεως των τοπικών θρησκευτικών κοινοτήτων σε ευρύτερους τομείς (παιδεία, δικαιοσύνη, οικονομία κ.λ.π.)·

ε) η ευνοϊκή διάθεση πληρέστερης αξιοποίησης του δυναμικού των πιστών κάθε θρησκείας για την επιτυχέστερη αντιμετώπιση των αναγκών του κράτους, τόσο στην εσωτερική πολιτική όσο και στις εξωτερικές σχέσεις·

στ) η συνεχής προσπάθεια θεσμικών εγγυήσεων της κεντρικής διοίκησης για τον έλεγχο περιστασιακών εκτροπών των φορέων της περιφερειακής ή της τοπικής διοίκησης κ.λπ.

Τα κριτήρια αυτά εκφράζουν οπωσδήποτε αυθεντικά το πνεύμα των ιερών Γραφών των δύο θρησκειών, το οποίο, παρά τις περιοδικές ή περιστασιακές κρίσεις, ουδέποτε αμφισβητήθηκε επίσημα στη θεωρητική του βάση και ουδέποτε κλονίσθηκε αυθόρμητα στη λαϊκή εμπειρία. Βασική λοιπόν αρχή του θρησκευτικού πλουραλισμού υπήρξε ο αμοιβαίος σεβασμός της ιδιαιτερότητας

και της πνευματικής αυτοδυναμίας των δύο θρησκειών, ο οποίος διακηρύσσεται σαφώς από τις ιερές τους Βίβλους και βιώνεται συνεχώς ως αναγκαία προϋπόθεση για ειρηνική συμβίωση των πιστών τους.

Πέρα όμως από τις γενικές αρχές, εγείρεται το ερώτημα: Είναι εφικτός ένας διάλογος μεταξύ χριστιανών και μουσουλμάνων με επακριβώς καθορισμένα θεολογικά θέματα; Είναι γεγονός ότι οι πρώτες ακαδημαϊκές διασκέψεις επέμειναν με ιδιαίτερη έμφαση στις ανθρωπολογικές κυρίως αξίες των δύο μονοθεϊστικών θρησκειών, αλλά η προσέγγιση των αξιών αυτών από τους εισηγητές των δύο πλευρών παρουσίασε μια ευνόητη αναγωγή στην όλη θεολογία τους, από την οποία άλλωστε απορρέουν και οι ανθρωπολογικές αξίες. Ωστόσο, ένας καθαρά θεολογικός διάλογος μεταξύ Χριστιανισμού και Ισλάμ δεν έχει καν τεθεί ως σκοπός των συγκεκριμένων ακαδημαϊκών διασκέψεων, και προς το παρόν έχει αποκλεισθεί από τις προοπτικές των συζητήσεων, το πνεύμα των οποίων συνόψισε συμπερασματικά η Α.Υ. πρίγκηπας διάδοχος της Ιορδανίας Χασάν με τις ακόλουθες σκέψεις.

«...Όμως, φαίνεται ότι υπάρχουν ορισμένες παρανοήσεις ως προς τον σκοπό του διαλόγου. Αυτός πρέπει να διευκρινισθεί καλύτερα με τον καθορισμό του τι δεν είναι και τι είναι:

α΄ Δεν έχει τον σκοπό ιεραποστολικής προσπάθειας και μεταστροφής. Οι άνθρωποι πρέπει να αντιμετωπίζονται όπως είναι και όπως θέλουν να είναι, σύμφωνα με τη βασική μουσουλμανική ρήση: "Συ έχεις τη θρησκεία σου κι εγώ έχω τη δική μου".

β΄ Δεν είναι ένα είδος διαλεκτικής άσκησης, στην οποία υπάρχει μια "θέση" που συγκρούεται με μια "αντίθεση" και παράγει από τη σύγκρουση μια "σύνθεση". Με συντομία, ο σκοπός της άσκησης δεν είναι να παραγάγει ένα νέο θρησκειακό τύπο παραδεκτό από όλους...»

Μετά τον καθορισμό του τι δεν είναι, μπορούμε να πούμε λίγες λέξεις για το τι είναι και τι μπορεί να γίνει:

α΄ Πρώτο και κύριο επιδιώκει τη γνώση και την κατανόηση. Για πολύ καιρό οι απόψεις μας για τους άλλους ως ατόμων και ως κοινοτήτων επηρεάστηκαν από την ιστορική κληρονομιά του παρελθόντος. Στο μεταξύ ο κόσμος έγινε μικρότερος και περισσότερο ανεξάρτητος. Στην ανθρωπότητα χρειάζεται ο ένας τον άλλο. Τίποτε δεν είναι καλύτερο από το να γνωρίζει ο ένας τον άλλο, να προωθεί την κατανόηση και την ανοχή έτσι, ώστε να συζητούμε με πνεύμα συνεργασίας και φιλίας.

β΄ Επιθυμούμε ίσως να αναπτύξουμε αυτό το πλαίσιο, το οποίο θα μπορούσε να επικεντρωθεί στην εξέταση ενός ειδικού προγράμματος, ενός προβλήματος κοινού ενδιαφέροντος, μιας αμοιβαίας απειλής στις κοινές αξίες μας και στην κληρονομιά μας. Ίσως ορισμένοι επιθυμούν να καθίσουν μαζί μας και να οραματισθούν ένα τέτοιο κατόρθωμα...»

Δεν είναι λοιπόν νοητό, ούτε και επιθυμητό, να παραγνωρίσουμε τις διαφορές μας και να φιλοδοξήσουμε να δημιουργήσουμε μια υπερ-θρησκεία, στην οποία όλες οι διαφορές, ως από θαύματος θα εξαφανίζονταν. Σκοπός μας είναι να γνωρίσουμε πρώτα τις διαφορές μας, για να μπορούμε κατόπιν να τις αναγνωρίζουμε και, τελικά, να τις σεβόμαστε. Αυτό δε είναι ακριβώς το πνεύμα των συναντήσεων μεταξύ μουσουλμάνων που θέλουν να γνωρίσουν τον Χριστιανισμό και χριστιανών που επιθυμούν να εννοήσουν το Ισλάμ: σεβασμός του άλλου, σεβασμός του εαυτού μας, σεβασμός του Θεού. Αυτή η προσέγγιση μας κάνει ξαφνικά να λάβουμε συνείδηση του γεγονότος ότι, κατά βάθος, μία εκκλησία ή ένα τέμενος –χώροι ταπείνωσης, όπου ο άνθρωπος αναγνωρίζει την μηδαμινότητά του– αποβλέπουν στην ίδια πνευματική καταξίωση του ανθρώπου, και ο κίνδυνος της εποχής μας βρίσκεται λιγότερο στη σύγκρουση του Ευαγγελίου και του Κορανίου και περισσότερο στην ειδωλολατρία της ύλης, η οποία σήμερα απειλεί εξίσου την Ανατολή και τη Δύση.

Είναι λοιπόν ευνόητο, ότι κατά τις συζητήσεις των θεμάτων δεν αποφεύγονται οι θεολογικές προσεγγίσεις για μια συγκλίνουσα κατανόηση της σχέσης Θεού, ανθρώπου και κόσμου, η οποία θα διευκολύνει στο μέλλον μια πιθανή εμβάθυνση και σε καθαρά θεολογικά ζητήματα. Σήμερα όμως μια τέτοια προοπτική καθαρά θεολογικών συζητήσεων δεν είναι ακόμα δυνατή, τουλάχιστον όπως εγώ ερμηνεύω το πνεύμα των ακαδημαϊκών συζητήσεων. Εν τούτοις, υπάρχουν ορισμένα κοινά θεολογικά σημεία: *Ποία είναι, όμως, τα κοινά σημεία των δύο θρησκειών, τα οποία μας επιτρέπουν να αποβλέπουμε σε μια ουσιαστική προσέγγιση μεταξύ τους; Είναι η πίστη τους στον ένα αληθινό Θεό, Δημιουργό και Κύριο του ανθρώπου, του κόσμου και της ιστορίας. Είναι η χριστιανική και η μουσουλμανική αντίληψη του ανθρώπου ως δημιουργήματος. Ο άνθρωπος δεν υπάρχει αφ' εαυτού, δεν είναι το προϊόν μιας κοσμικής εξέλιξης, την οποία κατευθύνουν η τύχη και η τυφλή αναγκαιότητα· είναι το προϊόν της θέλησης του ζώντος Θεού. Όπως η Βίβλος, έτσι και το Κοράνιο λέγει ότι ο άνθρωπος ζωογονήθηκε και αντλεί τη ζωή από την πνοή του Θεού. Κάθε άνθρωπος, όταν αναχθούμε στις απαρχές του, είναι συγχρόνως πρωταρχικός και μόνιμος αποδέκτης της κλήσης του Θεού, είναι εκείνος ο οποίος (όπως συνάγεται και από τη διήγηση της «Γενέσεως») λέγει «ναι» στο «haqq», δηλαδή στην Αλήθεια, στο Αληθές και το Δίκαιο. Αυτή ακριβώς η ένωση του «ναι» και του πνεύματος είναι εκείνο που, οντολογικά, τον συγκροτεί. Από αυτή την οντολογική διαπίστωση συνάγεται αμέσως και το καθήκον μας: Ναι, θα πρέπει να συμβάλουμε με όλες τις δυνάμεις μας στην υπηρεσία του ανθρώπου, «εικόνας» του Θεού και «πληρεξούσιου» του εφ' όλης της δημιουργίας. Στο Κοράνιο (2,30), ο Θεός «μαθαίνει στον Αδάμ όλα τα ονόματα». Στη Βίβλο, ο Θεός του ζητεί να ονομάσει τα ζώντα, «τι καλέσει αυτά» (Γεν. 2, 19 κ.έξ.). Τα δύο αυτά κείμενα ορίζουν άριστα τη μουσουλμανική και την χριστιανική αντίληψη του ρόλου και της αποστολής του ανθρώπου, τις κοινές ρίζες και καταβολές της ηθικής του συμπεριφοράς. Ο «πλανητικός πολι-*

τισμός» που κυοφορείται στις μέρες μας έχει ανάγκη και του ενός και του άλλου, επιβάλλει τη στράτευση των κοινών σε τελευταία ανάλυση ανθρωπιστικών ιδεωδών μας.

Τα πλέον προβληματικά σημεία του ακαδημαϊκού διαθρησκειακού διαλόγου δεν είναι βεβαίως δυνατόν να επισημανθούν με πληρότητα από τις πρώτες διασκέψεις. Οι δύο θρησκείες αποτελούν για τους πιστούς τους δύο πλήρεις κύκλους πνευματικής ζωής, οι οποίοι διεκδικούν την πλήρη εσωτερική τους αυτάρκεια κατά την αντιμετώπιση οποιουδήποτε θεωρητικού ή πρακτικού προβλήματος. Η *ετερόκεντρη* αυτή αφετηρία συντηρεί μια αναντίρρητη *διπολικότητα* στην προσέγγιση όλων των θεμάτων, η οποία δεν διευκολύνει πάντοτε τη συνάντηση των δύο πλευρών σε μια κοινή βάση συγκεκριμένων προτάσεων. Βεβαίως, η προοπτική της σύμπτωσης των κέντρων των δύο κύκλων δεν είναι ορατή στο εγγύς μέλλον. Υπάρχει όμως η δυνατότητα οι ετερόκεντροι αυτοί κύκλοι να μην παραμείνουν απλώς εφαπτόμενοι, αλλά να καταστούν τεμνόμενοι κύκλοι με συνεχώς διευρυνόμενο το κοινό τμήμα τους. Μέχρι τότε η κυριότερη προβληματική θα συνδέεται με την εννοιολογική κυρίως διπολικότητα των συζητήσεων, η οποία δεν αίρεται ακόμη και σε περιπτώσεις συμφωνίας για ορισμένες προτάσεις, αφού η ερμηνεία τους παραμένει ετερόκεντρη.

Βεβαίως, δεν είναι άγνωστοι οι περιορισμοί που υφίστανται οι χριστιανικές κοινότητες στις μουσουλμανικές χώρες. Η κατάσταση των χριστιανικών κοινοτήτων σε χώρες στις οποίες κυριαρχεί το μουσουλμανικό στοιχείο υπήρξε το θέμα πολλών συζητήσεων στις ακαδημαϊκές διασκέψεις μας, γιατί οι εισηγήσεις δημιουργούν πάντοτε ερεθίσματα για προεκτάσεις στο πρακτικό πεδίο. Κατά τις συζητήσεις αυτές επισημάνθηκαν με ιδιαίτερη έμφαση από την χριστιανική πλευρά, ιδιαίτερα δε από τους εκπροσώπους των Εκκλησιών της Μέσης Ανατολής, οι *συγκεκριμένοι περιορισμοί* της κορανικής διδασκαλίας για τη θέση των χριστιανών, των ιουδαίων και των πιστών των άλλων θρησκειών στα πλαίσια είτε μιας κυρίαρχης μουσουλμανικής κοινωνίας ή και ενός σύγχρονου μουσουλμανικού κράτους. Η ερμηνεία των περιορισμών αυτών, όταν αποσυνδέεται από τις ιστορικές συγκρούσεις, δεν διευκολύνει μια κοινή κατανόηση των χριστιανών και των μουσουλμάνων της έννοιας της πλήρους *θρησκευτικής ελευθερίας*, εξαντλείται δε συνήθως σε μια απλή κατανόηση της ελευθερίας της ύπαρξης και της ελευθερίας της λατρείας των πιστών του Χριστιανισμού και του Ιουδαϊσμού, οι οποίοι ανήκουν μαζί με το Ισλάμ στην κατηγορία των βιβλικών θρησκειών. Η προβολή κατά τις συζητήσεις συγκεκριμένων παραδειγμάτων οδηγεί συνήθως σε ιστορικές ή πολιτικές αναλύσεις, οι οποίες δεν διευκολύνουν πάντοτε τους σκοπούς των ακαδημαϊκών διασκέψεων.

Η σύγχρονη πραγματικότητα έχει ξεπεράσει τα όρια της παλιάς προβληματικής, και έχει συνειδητοποιηθεί πλήρως κατά τις συζητήσεις ότι είναι αναγκαία

η αναθεώρηση των βάσεων της σχέσης χριστιανών και μουσουλμάνων. Τις διαπιστώσεις αυτές ανέπτυξα στην ομιλία μου στην Δ´ διάσκεψη (1989) με ευρύτατη αποδοχή και από τις δυο πλευρές. Παρατήρησα ότι το *φαινόμενο της κινητικότητας των πληθυσμών όλων σχεδόν των λαών εξουδετερώνει τις παραδοσιακές οριοθετήσεις και καθιστά πλέον επιτακτική την ανάγκη προώθησης ενός κώδικα θεμελιωδών αρχών θρησκευτικού πλουραλισμού. Ο κώδικας αυτός πρέπει να κατατείνει στην κατοχύρωση των αρχών της ανεξιθρησκίας και της θρησκευτικής ελευθερίας, χωρίς όμως να προδίδει την ιδιαιτερότητα των χαρακτηριστικών κάθε θρησκείας. Η θρησκευτική μισαλλοδοξία μιας θρησκείας, σε μια συγκεκριμένη πολιτικο-κοινωνική πραγματικότητα, ερεθίζει επικίνδυνα και προκαλεί την έκρηξη αλυσιδωτών αντιδράσεων θρησκευτικού φανατισμού, ο οποίος καταλήγει να ζημιώνει εξίσου τους πιστούς όλων των θρησκειών. Αντίθετα ο θρησκευτικός πλουραλισμός ανοίγει νέους ορίζοντες διαθρησκειακού διαλόγου και συνεργασίας προς την κατεύθυνση της κοινής αντιμετώπισης των ποικίλων πιεστικών προβλημάτων της σύγχρονης κοινωνίας.*

Είμαι βέβαιος ότι η τραγική εμπειρία του πολέμου στον Περσικό Κόλπο, καίτοι διέσπασε πρόσκαιρα την εξωτερική ενότητα του μουσουλμανικού κόσμου, δεν θα παρεμποδίσει τη συνέχεια των ακαδημαϊκών διασκέψεων μεταξύ χριστιανών και μουσουλμάνων. Βεβαίως, υπάρχουν σοβαρές ζυμώσεις στη λαϊκή συνείδηση του μουσουλμανικού κόσμου για την αξιολόγηση των αιτιών και των συνεπειών του πολέμου, αλλά οι ζυμώσεις αυτές θα μπορούσαν να ενισχύσουν την αναζήτηση της ειρηνικής συμβίωσης των λαών. Η σημαντική μουσουλμανική διασπορά στο δυτικό χριστιανικό κόσμο και ο δυναμισμός της ισλαμικής αφύπνισης όχι μόνο δεν ευνοούν την ιδέα μιας εσωστρεφούς περισυλλογής του μουσουλμανικού κόσμου, αλλά αντιθέτως αποτελούν σταθερά κίνητρα διεύρυνσης της μουσουλμανικής παρουσίας στο δυτικό κόσμο. Οι γνωστές αντιδράσεις του χριστιανικού κόσμου για την πολεμική κρίση στον Περσικό Κόλπο υπήρξαν και καταγράφτηκαν δημόσια ως τόσο φιλειρηνικές, ώστε να αποτελούν σημαντικό κριτήριο για την περαιτέρω προώθηση των συζητήσεων για την ανάγκη ειρηνικής συμβίωσης των λαών. Η περιοδική έκρηξη ενός αντιδυτικού πνεύματος δεν οδηγεί οπωσδήποτε σε θρησκειακή ένταση των σχέσεων του μουσουλμανικού προς τον χριστιανικό κόσμο, ο οποίος έχει ικανά αποδεικτικά στοιχεία για να αναδείξει τη σωστή φιλειρηνική τοποθέτησή του στην κρίση του Κόλπου. Πιστεύω λοιπόν ότι οι συνέπειες του πολέμου θα τροποποιήσουν οπωσδήποτε ορισμένες προοπτικές του θεματολογίου, αλλά θα ενισχύσουν την κοινή επιθυμία προσέγγισης και συνεργασίας των δύο θρησκειών στο εγγύς μέλλον. ´Αλλωστε, δεν υπάρχουν άλλες επιλογές σε ένα τόσο αλληλοεξαρτώμενο κόσμο!...

Κατά τη διάρκεια των συζητήσεων στις προηγούμενες ακαδημαϊκές διασκέψεις υπήρξαν πολλές και θεμελιωμένες ανησυχίες της μουσουλμανικής πλευράς

για τις ποικίλες φυλετικές και θρησκευτικές διακρίσεις σε βάρος της μουσουλμανικής διασποράς στον δυτικό κόσμο, οι οποίες ερεθίζουν πολλές φορές τα πνεύματα και στις μουσουλμανικές χώρες σε βάρος των χριστιανικών κοινοτήτων της Ανατολής. Από το άλλο μέρος οι *χριστιανικές κοινότητες* αραβικής διασποράς στο δυτικό κόσμο διαπνέονται από σοβαρές επιφυλάξεις ως προς τη δυνατότητα προσέγγισης και ειρηνικής συμβίωσης χριστιανών και μουσουλμάνων στις ισλαμικές χώρες. Πράγματι, παρουσιάζουν ιδιαίτερες ευαισθησίες στην αξιολόγηση των θεσμικών τους πλαισίων για μια πραγματική κατοχύρωση της αρχής της ανεξιθρησκίας και της θρησκειακής ελευθερίας στους κόλπους μιας κυρίαρχης μουσουλμανικής κοινωνίας. Η κρίση του Κόλπου ενίσχυσε την αμοιβαία καχυποψία τόσο στην Ανατολή, όσο και στη Δύση, ο δε ακαδημαϊκός διάλογος έχει το χρέος να αποκαταστήσει πνεύμα αμοιβαίας εμπιστοσύνης, για το οποίο θα μπορούσε βεβαίως να είναι σημαντική η συμβολή τόσο της χριστιανικής, όσο και της μουσουλμανικής αραβικής διασποράς στον δυτικό κόσμο. Χρέος μας είναι να ενισχύσουμε το πνεύμα αυτό.

Ένα τελευταίο σημείο που θα ήθελα να θίξω είναι το εάν και κατά πόσο η επίκληση της απειλής από την αφύπνιση του Ισλάμ δημιουργεί την αναγκαιότητα για την προώθηση των διαχριστιανικών σχέσεων. Οι «*οικουμενικές σχέσεις*» μεταξύ των χριστιανικών Εκκλησιών αξιολογήθηκαν πολλές φορές με κριτήριο διάφορες πολιτικές σκοπιμότητες. Ως μια από τις σκοπιμότητες αυτές θεωρήθηκε η ανάγκη συνένωσης του χριστιανικού κόσμου για τη δυναμική του αντιπαράθεση προς την αφύπνιση του Ισλάμ. Προσωπικά πιστεύω ότι οι «*οικουμενικές σχέσεις*» αποτελούν εσωτερικό χρέος του χριστιανικού κόσμου με κύριο σκοπό την υπέρβαση της διαίρεσης του σώματος της Εκκλησίας, σύμφωνα και προς την εντολή του Κυρίου «ἵνα πάντες ἓν ὦσιν». Η σύγχρονη οικουμενική κίνηση είναι αυθόρμητη αγωνία του χριστιανικού κόσμου για τη θεραπεία των πληγών της διαίρεσης και οπωσδήποτε δεν προσδιορίζεται από εξωτερικούς παράγοντες, όπως άλλωστε δεν προσδιορίστηκε από ανάλογους παράγοντες και κατά το ιστορικό παρελθόν.

Εν τούτοις, η πορεία προς την ευρωπαϊκή ολοκλήρωση και το όραμα του «*κοινού ευρωπαϊκού οίκου*» για όλους τους λαούς της Ευρώπης προβάλλονται ως μια νέα πολιτικο-κοινωνική πραγματικότητα, η οποία θα μπορούσε να υποκύψει στον *πειρασμό της χριστιανικής εσωστρέφειας* και να καταστήσει τη χριστιανική Ευρώπη απροσπέλαστο φρούριο για τον μουσουλμανικό κόσμο. Μια τέτοια χριστιανική εσωστρέφεια υποδαυλίζεται από διάφορους πολιτικούς κυρίως σχηματισμούς, αλλά οι χριστιανικές Εκκλησίες δεν είναι δυνατόν να συσχηματισθούν με τις ακραίες αυτές επιλογές. Η χριστιανική προοπτική είναι οικουμενική και δεν θα μπορούσε να εξαντληθεί στη μονομέρεια μιας εσωστρεφούς αυτάρκειας. Ωστόσο, η προώθηση του οικουμενικού διαλόγου για την ενότητα των χριστιανικών Εκκλησιών και Ομολογιών θα αναδείξει πληρέστερα και την ενότητα του κόσμου πέρα από πολιτικές, θρησκευτικές, κοινωνικές και

άλλες διακρίσεις, οι οποίες δεν έχουν πλέον απόλυτη ή αυτοδύναμη αξία στη σύγχρονη πλουραλιστική κοινωνία. Η θρησκειακή εσωστρέφεια είναι η πηγή της θρησκευτικής μισαλλοδοξίας και οδηγεί στις οδυνηρές εμπειρίες των θρησκειακών αντιπαραθέσεων ή συγκρούσεων, από τις οποίες έχει κορεσθεί ο κόσμος. Η ανθρωπότητα έχει πλέον το χρέος να αφήσει ευρύτερα περιθώρια στο όραμα της ειρήνης, το οποίο οφείλουν να υπηρετήσουν οι χριστιανικές Εκκλησίες και Ομολογίες με συνέπεια και συνέχεια, παράλληλα με το όραμα της αποκατάστασης της εσωτερικής τους ενότητας.

Η επίκληση της απειλής από την *αφύπνιση* του Ισλάμ για την αποτελεσματικότερη προώθηση των διαχριστιανικών σχέσεων βρίσκεται έξω από το πνεύμα της σύγχρονης Οικουμενικής Κίνησης και ανήκει στο χώρο της εκκλησιαστικής παρα-πολιτικής. Άλλωστε, η αναθέρμανση των θρησκευτικών αξιών, η οποία προσδιορίζει και το περιεχόμενο της αφύπνισης του Ισλάμ, δεν είναι ξένη προς το χριστιανικό κόσμο, ο οποίος ζει ήδη τις συγκλονιστικές εμπειρίες του νέου ρόλου της θρησκευτικής πίστης στις χριστιανικές κοινωνίες της Ανατολικής Ευρώπης. Η υποχώρηση του εκκοσμικευμένου κράτους και της κυρίαρχης αντιθεϊστικής ιδεολογίας αναδεικνύουν όχι μόνο την εσωτερική δυναμική των θρησκευτικών αξιών του χριστιανικού κόσμου, αλλά και τις δυνατότητες αξιοποίησης των αξιών αυτών για την εξυγίανση του δυτικού πολιτισμού στις οικουμενικές του προοπτικές. Η οικουμενικότητα του Χριστιανισμού είναι πλέον ο δυναμικότερος αγωγός του νέου πνεύματος στις διαθρησκειακές σχέσεις των λαών του κόσμου, οι οποίες πρέπει να αποφορτισθούν από τα ιστορικά πλέγματα της αποικιοκρατίας και να υπηρετήσουν με ειλικρίνεια την ειρήνη του κόσμου. Η αποκατάσταση της ενότητας του χριστιανικού κόσμου θα υποβοηθήσει πληρέστερα και ευρύτερα την εκπλήρωση της οικουμενικής του αποστολής, η δε Ορθόδοξος Εκκλησία μπορεί να συμβάλει κατά τρόπο μοναδικό στην αξιοπιστία και στη συνέπεια ενός σύγχρονου διαθρησκειακού διαλόγου, ειδικότερα δε στο διάλογο μεταξύ χριστιανών και μουσουλμάνων.



«La ilaha illa-llah· muhammad rasulu-llah» (= «Δεν υπάρχει άλλος θεός από το Θεό· ο Μωάμεθ είναι ο προφήτης του»). **Το Σύμβολο της Πίστεως των Μουσουλμάνων σε καλλιτεχνική γραφή**

Μουσουλμάνοι και Χριστιανοί στο σύγχρονο κόσμο

Mohammad Mojtahed Shabestari
Μετάφραση: *Βασιλική Σταθοκώστα*

Με αυτό το κείμενο γίνεται μια απόπειρα ανάλυσης των ευθυνών που κατανέμονται σε Μουσουλμάνους και Χριστιανούς σε έναν κόσμο εκτεθειμένο σε απειλές διαφόρων ειδών. Πρώτα από όλα όμως πρέπει να απευθύνουμε το εξής ερώτημα: Είναι το Ισλάμ και ο Χριστιανισμός δύο παγκόσμιες θρησκείες που περιλαμβάνουν κοινές ιδεολογικές αρχές; Η συζήτηση για κοινές ευθύνες έχει νόημα μονάχα, όταν υπάρχουν κοινές βάσεις στις αρχές της πίστης αυτών των θρησκειών (αντίθετα από το χώρο της πολιτικής, όπου τα πράγματα είναι εντελώς διαφορετικά).

Στην πολιτική το κοινό συμφέρον δύο ιδεολογικά διαφορετικών χωρών μπορεί να οδηγήσει σε μια αμοιβαία προσέγγιση και συνεπώς σε μοίρασμα των ευθυνών μεταξύ τους. Οπωσδήποτε, οι ιερωμένοι και οι πιστοί μιας θρησκείας δεν μπορούν να πλησιάσουν και να συζητήσουν τις κοινές ευθύνες με μιαν άλλη θρησκεία, ξεκινώντας από τη βάση των κοινών συμφερόντων μόνο. Οι ιερωμένοι θέλουν να πλησιάζουν τον άνθρωπο με τις θεμελιώδεις αλήθειες, ενώ οι πολιτικοί επιδιώκουν την ικανοποίηση των υλικών συμφερόντων του ανθρώπου. Το κύριο ζήτημα από θρησκευτική άποψη, είναι η κατανόηση των αληθειών της ύπαρξης, και εφόσον η αλήθεια είναι μόνο μία, οι κληρικοί[1] μπορούν να αποδεχτούν κοινά θρησκευτικά καθήκοντα μεταξύ τους, όταν παραδέχονται πως διαθέτουν τη μια αλήθεια από κοινού. Κύριο μέλημα των πολιτικών είναι ο τρόπος διοίκησης της κοινωνίας, οπότε μπορούν να συμβιβάζονται με τους ομοίους τους για χάρη συγκεκριμένων συμφερόντων και να φτάνουν σε κοινά καθήκοντα, ενώ διαφέρουν στην ιδεολογία. Γι' αυτό θα πρέπει να καθορίσουμε τις κοινές αρχές Ισλάμ και Χριστιανισμού.

Το επόμενο ερώτημα αφορά τα κοινά καθήκοντα των δύο αυτών θρησκειών στο σύγχρονο κόσμο μας. Ας έχουμε κατά νουν πως στην ανάλυσή μας συζητάμε για τις κοινές αρχές από μια ισλαμική οπτική, δηλαδή ποιες είναι οι κοινές αρχές μεταξύ της θρησκείας του Ιησού Χριστού και της θρησκείας του Μωάμεθ, σύμφωνα με τις ισλαμικές γραφές. Παραθέτουμε εκείνες τις αρχές που οι Μουσουλμάνοι θεωρούν κοινές.

1. Σ.τ.Μ. Ο συγγραφέας χρησιμοποιεί εδώ και στο εξής τον όρο «*clerics*» προφανώς με την ευρύτερη σημασία των εκπροσώπων των δύο θρησκειών.

Η κυριότερη πηγή μας είναι το Ιερό Κοράνι, που επεξηγεί τις κοινές ιδεολογικές αρχές. Οι σπουδαιότερες από αυτές είναι οι εξής:

1) Η πίστη στον Ένα Θεό, το Δημιουργό όλων των όντων, ο οποίος υπερβαίνει κάθε λογισμό, φαντασία και σοφία του ανθρώπου· δεν έχει αρχή και τέλος, είναι αιώνιος και απόλυτα τέλειος. Στο Θεό, του οποίου όλες οι πράξεις πηγάζουν από τη σοφία, απολυτρώνει τα δημιουργήματα από τις ατέλειες και τους προσφέρει καλοσύνη. Τα όντα γεννιούνται από Αυτόν και τελειώνουν σε Αυτόν. Όλα προέρχονται και επιστρέφουν σε Αυτόν[2].

2) Η δεύτερη κοινή αρχή είναι ότι ο Θεός κατέχει την αποκλειστικότητα της θεότητας. Σύμφωνα με το Κοράνι, ο Προφήτης Ιησούς και ο Προφήτης Μωάμεθ απέδιδαν τη θεότητα μονάχα στο Θεό. Το θρησκευτικό και λογικό συμπέρασμα είναι πως κανένας πιστός δεν έχει αρμοδιότητα να αποδώσει σε κανένα άλλο ανθρώπινο ον τη θεότητα. Οι κοινωνικές τάξεις δεν θα πρέπει να διέπονται από κάποια ηγεμονιστική σχέση, που θα θέτει μια ομάδα ανθρώπων κάτω από τη θέληση και την κηδεμονία μιας άλλης. Κάτω από αυτό το πρίσμα, τα διάφορα είδη κυριαρχίας δεν διαφέρουν. Η ηγεμονία, είτε είναι των κληρικών είτε είναι θρησκευτική, οικονομική, πολιτική ή στρατιωτική, αποτελεί διάφορες μορφές ανθρώπινης υποδούλωσης, και σε αυτό το σημείο θα πρέπει να λάβει τέλος. Οι ανθρώπινες σχέσεις θα πρέπει να βασίζονται στην κληροδοτημένη ανθρώπινη αξιοπρέπεια, την οποία χορήγησε ο Θεός στην ανθρωπότητα. Τα παραπάνω θα πρέπει να αποτελούν το κριτήριο για όλους τους κοινωνικούς οργανισμούς και τα ιδρύματα. Η εκμετάλλευση ανθρώπου από άνθρωπο σε κάθε ιστορική της μορφή είναι απεχθής στο Θεό και εμποδίζει την ανθρώπινη προκοπή[3].

3) Το Ισλάμ και ο Χριστιανισμός βλέπουν τον άνθρωπο σαν ένα ον που η ψυχή του είναι ανώτερη από την ύλη, είναι το ανώτερο από τα δημιουργήματα και εκπρόσωπος του Θεού στη γη. Η φύση του είναι προσανατολισμένη προς το Θεό, είναι ελεύθερη, ανεξάρτητη, αξιόπιστη, υπεύθυνη για τον εαυτό της αλλά και για τον κόσμο, είναι κυρίαρχη της φύσης, της γης, του ουρανού, εμπνευστής της αλήθειας και του ψεύδους, χωρίς ηρεμία όταν δεν θυμάται το Θεό. Οι θεωρητικές και πρακτικές ικανότητες του ανθρώπου είναι απεριόριστες, έχει εσωτερική ευγένεια και η υψηλότερη τελειοποίησή του είναι η πνευματική τελειότητα που αποκτάται με την πίστη στο Θεό, τις σωστές πράξεις (ζώντας σύμφωνα με το θέλημα του Θεού στη φύση). Η ζωή του εδώ είναι η εισαγωγή σε ό,τι πρόκειται να ακολουθήσει στο εξής. Θα κατορθώσει να φτάσει τη μακαριότητα στο μέλλον, μονάχα αν τώρα ζει πιστεύοντας στο Θεό και στις καλές αξίες. Αυτό θα γίνει όταν θα απελευθερωθεί από τα δεσμά της άγνοιας,

2. The Holy Qur'an, Sura Al-Hashr: 22-24, Shura: 11, Hadid: 3.
3. The Holy Qur'an, Sura, Ale Omran: 64, 79, 80.

της φτώχειας και της νόσου, όταν κατορθώσει να κρίνει και ελεύθερος να επιλέξει και να κρατήσει ό,τι είναι καλό[4].

4) Οι σωστές πράξεις δεν συνοψίζονται μόνο στην επίσημη λατρεία. Η πιο καλή πράξη είναι ο μόχθος για να απαλειφθεί ο πόνος των άλλων, η ενθάρρυνση για να συνεχίσουν να ζουν, η δημιουργία μιας κοινωνίας με υγιείς και δυναμικές ανθρώπινες σχέσεις, μια πλούσια επιτυχημένη κοινωνία, δηλαδή νεωτερισμοί για την καλυτέρευση της ζωής στον κόσμο και απελευθέρωση του ανθρώπου από τα εμπόδια που στέκουν στο μονοπάτι προς τη συνολική ανθρώπινη τελειότητα. «Ο πιο αγαπητός ανάμεσα στους δούλους του Θεού είναι εκείνος που υπηρετεί περισσότερο τους άλλους»[5].

5) Η αποκάλυψη έχει σταλεί από το Θεό και χρησιμοποιεί την ανθρώπινη λογική. Εναπόκειται στον άνθρωπο ο φωτισμός του μονοπατιού της ζωής με την αποκάλυψη και τη λογική. Οι φορείς της αποκάλυψης ήταν αναμφισβήτητα άνθρωποι και όχι υπεράνθρωποι. ΄Ολοι οι προφήτες που έφεραν την αποκάλυψη κάλεσαν και άλλους να ασπαστούν τις ίδιες αρχές. Η διαφορά στις θρησκείες πηγάζει από τους ανθρώπους. Εκτός από τις κοινές αρχές τονίζονται σε όλες τις θείες θρησκείες η λατρεία και συγκεκριμένα καθήκοντα, όπως οι προσευχές, οι νηστείες, η ελεημοσύνη, η βοήθεια σε όσους έχουν ανάγκη, οι αγαθοεργίες, η προσκόλληση στο Καλό και η απόρριψη του Κακού, η αγάπη προς τους γονείς, ο σεβασμός της ζωής των άλλων, της αξιοπρέπειας και της ιδιοκτησίας, και όλοι οι αληθινοί προφήτες κάλεσαν την ανθρωπότητα να ακολουθήσει αυτές τις εντολές[6].

6) Η μετάδοση του μηνύματος του Θεού δεν αποτελεί υποχρέωση αποκλειστικά των προφητών. ΄Ολοι οι φωτισμένοι από το Θεό άνθρωποι είναι έμπιστοι αυτού του μηνύματος και πρέπει να αφιερώσουν όλο τους το ενεργητικό για τη μετάδοσή του και πρόθυμα να υποστούν όλες τις δυσκολίες που θα προκύψουν. Οι πέντε αρχές που αναφέρθηκαν πιο πάνω είναι Μηνύματα του Θεού και πρέπει να φτάσουν στον άνθρωπο. Κάτω από αυτό το πρίσμα, το Ισλάμ και ο Χριστιανισμός είναι θρησκείες κλήσης και μετάδοσης. Στο πέρασμα του χρόνου η ιστορία επιβεβαιώνει την πίστη των Μουσουλμάνων και των Χριστιανών σε αυτό το χαρακτηριστικό των θρησκειών τους.

Σύμφωνα με τους Μουσουλμάνους, αυτές οι έξι αρχές είναι τα σημαντικότερα κοινά μεταξύ Ισλαμισμού και Χριστιανισμού, όπως περιγράφονται από το Ιερό Κοράνι. Σαφώς το Κοράνι επιμένει ότι οι ερμηνείες αυτών των αρχών διαφοροποιήθηκαν στην πορεία της ιστορίας, από το κύριο κήρυγμα του Προφήτη Ιησού. ΄Οπως αναφέρθηκε, ακόμη κι εμείς οι Μουσουλμάνοι δεν μπορού-

4. The Holy Qur'an, Sura Al-Baqara: 30, Bani Esrael: 70, Ash-Shams: 7, 8, 10, Al-Asr: 1, 3, An-Nahl: 12.
5. The Holy Qur'an, Sura Al-Monenum: 52-54, Sura Hud: 61.
6. The Holy Qur'an, Sura Ale Omran: 113, 114, Sura Al-Ma'ede: 116, 117, Sura Jusuf: 109, Sura Al-Baqara: 213.

με να αγνοήσουμε το γεγονός πως οι αρχές διαστρεβλώθηκαν πολιτιστικά και κοινωνικά στους τελευταίους 14 αιώνες που ακολούθησαν την έλευση του Ισλάμ

Τώρα ας μας επιτραπεί να εξετάσουμε το ζήτημα των κοινών καθηκόντων μεταξύ των πιστών των δύο θρησκειών. Πιστεύουμε πως τα κοινά καθήκοντα μπορούν να έχουν νόημα μόνο όταν οι Χριστιανοί μπορέσουν να στραφούν στο να αντιληφθούν αυτές τις αρχές ενταγμένες στη συνάφεια που εξηγήσαμε.

Το ελάχιστο είναι, για Μουσουλμάνους και Χριστιανούς, να σκέφτονται με ειλικρίνεια, απαλλαγμένοι από οποιοδήποτε στοιχείο πολιτικής στη θεώρησή τους –σαν να έχουν πίστη στη βάση αυτών των αρχών– ενώ διαφοροποιούνται κάπως στις ερμηνείες. Οι διαφορές σε αυτό το επίπεδο δεν υπονομεύουν την ταυτότητα των κοινών αρχών. Όταν η μια πλευρά καταλήξει στο συμπέρασμα ότι δεν μπορεί να θεωρεί τις παραπάνω αρχές ως βάσεις για τα δόγματα της δικής της θρησκείας και/ή οι ερμηνείες αυτών των αρχών στέκονται άκαμπτο εμπόδιο, τότε δεν υπάρχει καμιά λογική θεμελίωση στη συζήτηση για τα κοινά καθήκοντα. Και στην περίπτωση που θεωρείται πως δεν υπάρχει νόημα στα κοινά θρησκευτικά καθήκοντα, που έχουμε αναλάβει χάριν της πίστης, πιστεύουμε πως μπορεί να προκληθεί αφορμή για «θρησκευτικό διάλογο».

Τα κοινά θρησκευτικά καθήκοντα απαρτίζονται από τρία στοιχεία. Οι Μουσουλμάνοι, όπως και οι Χριστιανοί, πρέπει να αναλάβουν τα καθήκοντα αυτά όπως αναπτύχθηκε στην έκτη αρχή, περιφρουρώντας το Μήνυμα του Θεού στη γη και προπαγανδίζοντάς το ανάμεσα σε όλους τους ανθρώπους –αυτό αποτελεί ένα σημαντικό δόγμα για το Ισλάμ και τη Χριστιανοσύνη. Και εξηγούμε αυτά τα καθήκοντα.

1) Το πρώτο κοινό καθήκον είναι σοβαρή, μελετημένη και λογική αντιπαράθεση κατά των ισχυρών ρευμάτων της αθεϊστικής κουλτούρας, που στερεί από τον άνθρωπο την πίστη και την ίδια στιγμή εξαφανίζει τα θεμέλια της ηθικής στη ζωή του. Εδώ κρίνουμε απαραίτητη την πλήρη γνώση των αθεϊστικών φιλοσοφιών και διανοητικών κατασκευασμάτων από τους Ισλαμιστές και Χριστιανούς ιερωμένους, και στη συνέχεια την έναρξη κοινών διανοητικών προσπαθειών για την αντιμετώπισή τους.

Αυτή η κοινή προσπάθεια πρέπει να γίνει με πολλούς τρόπους. Το ένα επίπεδο είναι η αναγνώριση των ελλείψεων, που συνεχίζουν να υπάρχουν και σήμερα στην παρουσίαση του μονοθεϊσμού. Γεγονός είναι πως σε διάφορους κλάδους της ανθρωπολογίας και του ουμανισμού έχουν ανακαλυφθεί πάρα πολλές αλήθειες που προκάλεσαν την προσοχή των κληρικών, και στο εξής προκύπτουν τα προβλήματα για την εξήγηση συγκεκριμένων διαστάσεων στη μελέτη του μονοθεϊσμού στη σύγχρονη γενιά. Η έλλειψη επιστημονικής προσοχής απέναντι στις ταξικές διαφορές στις σύγχρονες κοινωνίες και τις λεπτές ανάγκες του ανθρώπινου πνεύματος σύμφωνα με την ψυχολογία, που έχουν σχέση με την ανθρώπινη αξιοπρέπεια και ελευθερία, καθώς και η έλλειψη ικανοποιητικής προσφοράς της επιστήμης και της φιλοσοφίας στη γνώση του

σημερινού ανθρώπου και των προβλημάτων του με τα οποία ασχολείται ο κλήρος, αποτελούν τα κύρια σφάλματα της στάσης των κληρικών. Είναι απαραίτητη, κατά τη γνώμη μας, η αμοιβαία συνεργασία ώστε να εξαλειφθούν αυτά τα σφάλματα.

Το άλλο επίπεδο είναι οι πολιτιστικές ανταλλαγές στην παραδοσιακή φιλοσοφία και τη θεωρητική θεολογία, που να κινούνται ανάμεσα στις επιφυλάξεις των δύο σχολών σκέψης και να κατευθύνονται προς μια καλύτερη και βαθύτερη κατανόηση, μια σωστότερη αξιοποίηση των εμπειριών του ενός από τον άλλο και η δημιουργία μιας κοινής θεολογίας. Αναμφισβήτητα οι Σταυροφορίες και η αποικιοκρατία έχουν υψώσει ένα φοβερό εμπόδιο στο μονοπάτι για την επικοινωνία μεταξύ των κληρικών των δύο πλευρών, που τους κρατά στο σκοτάδι και δεν τους επιτρέπει να δουν τις θεολογικές απόψεις των άλλων. Αυτό πρέπει οπωσδήποτε να αλλάξει!

Όταν κάνουμε λόγο για θεωρητική αντιμετώπιση της αθεϊστικής θεώρησης του κόσμου, ας τονίζουμε ότι αυτό το κοινό καθήκον δεν μπορεί να είναι μια καθαρά αποσπασματική, φιλολογική και διανοουμενίστικη επιχείρηση. Πρέπει η Ισλαμική και Χριστιανική θεολογία να υποστούν μια αναγέννηση, αλλά και η ηθική των κληρικών των δυο θρησκειών θα πρέπει να υποστεί βαθιά μεταμόρφωση. Η μελέτη της ιστορίας της θρησκευτικής εξάπλωσης αποδεικνύει την ενότητα μεταξύ της πίστης στο Θεό και της θρησκευτικής ηθικής, και ότι ο πιο επιτυχημένος κληρικός είναι εκείνος που στάθηκε ικανός να αναθρέψει ανθρώπους πνευματικά και ηθικά, δηλαδή να αναπτύξει το μυαλό τους και να εκπαιδεύσει το πνεύμα τους. Ο κόσμος μας σήμερα δεν είναι μόνο εκτεθειμένος στην αθεΐα, το ναρκισσισμό, τις ηδονιστικές φιλοσοφικές απειλές, αλλά μαστίζεται και από μια δριμύτατη ηθική κρίση. Το φορτίο της αντιμετώπισης αυτής της ηθικής κρίσης πέφτει πάνω στον Ισλαμικό και Χριστιανικό κλήρο και τα θρησκευτικά ιδρύματα. Και θα επιτύχει αυτό το έργο μόνο μέσω πρακτικής επίδειξης της ηθικής· η θεωρία και τα κηρύγματα δεν ωφελούν εδώ. Για να έχουμε τη δυνατότητα να κάνουμε τους άλλους να γευτούν τις ηθικές αρχές, πρέπει οι κληρικοί να κάνουν πράξη ό,τι κηρύττουν. Η ηθική διαδίδεται με το παράδειγμα, όχι με τη διαφήμιση. Η καλοσύνη απέναντι στους άλλους, η ειλικρίνεια, η θυσία και η ευγνωμοσύνη που είναι οι σπουδαιότερες ηθικές ανάγκες του καιρού μας, μπορούν να διδαχθούν και να μεταβιβαστούν μόνον από κείνους που αποτελούν φορείς αυτών των θείων αρετών.

Είναι αυτονόητο ότι οι κληρικοί των δύο σχολών σκέψης πρέπει να υποβάλλονται σε σκληρή εκπαίδευση για να αποκτήσουν ολοκληρωμένες ηθικές θέσεις στην αντιμετώπιση προβλημάτων της προσωπικής, κοινωνικής, εθνικής και διεθνούς ζωής. Αυτό θα τους διευκολύνει να αποφύγουν το να ακολουθήσουν και να πέσουν θύματα πιεστικών μοχλών σ' αυτά τα θέματα, να καταντήσουν ενέχυρα στη διάθεση των δυνάμεων του κόσμου, οπότε θα μπορέσουν να γίνουν αληθινοί εκπρόσωποι του προφήτη Ιησού και του προφήτη Μωάμεθ.

Εκείνο που απειλεί ένα μεγάλο αριθμό κληρικών της εποχής μας, είναι το ότι μετατρέπονται σε διανοούμενους που απολαμβάνουν ευμενή πολιτική και κοινωνική αναγνώριση, αλλά δεν έχουν ηθικά κίνητρα. Κατά συνέπεια δεν στρατεύονται για να εκπαιδεύσουν άλλους, και εύκολα πέφτουν στη δίνη της εξουσίας. Αντί να αντιπροσωπεύουν τον προφήτη Ιησού και τον προφήτη Μωάμεθ ενεργούν ως αντιπρόσωποι κοσμικών δυνάμεων – οπωσδήποτε χωρίς συνείδηση.

2) Ένα άλλο κοινό καθήκον είναι η γρήγορη και αποφασιστική «πάλη» των πιστών των δύο θρησκειών ενάντια στη «διεθνή καταπίεση», που είναι αποτέλεσμα ενός κόσμου με δύο πόλους, των δυνατών και των αδυνάτων. Όλοι οι τοπικοί καταπιεστές αντλούν τη δύναμή τους για επιβίωση από το διεθνές σύστημα τυραννίας και εξουσίας, που ιδρύθηκε και ισχυροποιήθηκε από τις υπερδυνάμεις. Όλες οι μικρές αλαζονικές μονάδες βασίζονται σ' αυτό το διεθνές αλαζονικό σύστημα, που έχει δημιουργηθεί από τις υπερδυνάμεις. Αναζητώντας άμεσους και έμμεσους μοχλούς, όπως πολιτικούς, οικονομικούς και κοινωνικούς εταίρους που εξαρτώνται από αυτούς, οι υπερδυνάμεις έχουν το μονοπώλιο στα μέσα και τις πλουτοπαραγωγικές πηγές της γης, την οποία ο Θεός έχει θέσει στη διάθεση όλων των ανθρώπων. Οι υπερδυνάμεις μοίρασαν άδικα αυτές τις πηγές και αποστέρησαν την πλειονότητα των ανθρώπων από μια αξιοπρεπή ανθρώπινη ζωή με σκοπό τη συνέχιση αυτής της ανισότητας και του εκβιασμού.

Η παγκόσμια έκταση αυτού του δικτύου δύναμης είναι το μεγαλύτερο αντίθεο είδωλο του αιώνα μας, από το οποίο πηγάζουν πολλά άλλα, όπως ο καταναλωτισμός και η έμμονη ιδέα του σεξ. Όπως μαρτυρείται, η σπατάλη ενός πολύ μεγάλου μέρους από τα εισοδήματα των υπανάπτυκτων χωρών για εξοπλισμούς τους στέρησε τη δυνατότητα ανάπτυξης και προόδου και είναι μια άδικη πρακτική επιβεβλημένη από τις υπερδυνάμεις. Επιπλέον ο ανταγωνισμός των εξοπλισμών (που άρχισε από τις υπερδυνάμεις) απειλεί το ανθρώπινο είδος με εκμηδενισμό, μετατρέποντας τις ελπίδες για το μέλλον σε αγωνία και απελπισία.

Δεν μπορεί κανείς να δει τη στέρηση μιας χώρας, την ένδεια και την αδυναμία σαν μεμονωμένη εθνική και εγχώρια υπόθεση. Σύμφωνα με τις ευρωπαϊκές στατιστικές, που έγιναν κάμποσα χρόνια πριν, το 85% στου παγκόσμιου πλούτου είναι συγκεντρωμένο στα χέρια μιας μειονότητας του 15%· η αναλογία θα μετατραπεί σε 90% και 10% αντίστοιχα τα επόμενα είκοσι χρόνια, αν μια επαναστατική μεταβολή δεν λάβει χώρα.

Ας δούμε από πιο κοντά αυτές τις διεθνείς ανισότητες, τις αδικίες και τους πόνους που αυτές προκαλούν. (Τονίζουμε ότι αυτές οι στατιστικές έγιναν πριν από κάποια χρόνια, αλλά σημαντικές αλλαγές δεν έχουν σημειωθεί και η κατάσταση παρέμεινε στην καλύτερη περίπτωση η ίδια).

Στη Λατινική Αμερική ζει το 7% του παγκόσμιου πληθυσμού, αλλά εξασφαλίζει μόνο το 4,5% του παγκόσμιου εισοδήματος, ενώ το 75% λιμοκτονεί και η ένδεια και η ασθένεια βρίσκονται σε ανοδική πορεία. Η Λατινική Αμερική διαθέτει καλλιεργήσιμη γη περισσότερο από οποιαδήποτε άλλη χώρα· σε ποσοστιαία μέτρηση είναι τριπλάσια από εκείνη της Ασίας και έχει την πλουσιότερη πηγή ξυλείας στον κόσμο. Υπάρχουν ανεκμετάλλευτα αποθέματα πετρελαίου, σιδήρου, κασσίτερου, χρυσού, άργυρου, χαλκού, ψευδάργυρου. Στην περιοχή επίσης ανήκει μια από τις μεγαλύτερες ενεργειακές πηγές που δεν τις εκμεταλλεύονται· είναι οι πολυάριθμοι ποταμοί για υδροηλεκτρικές εγκαταστάσεις κ.τ.λ.

Χωρίς να παραθεωρούμε τα παραπάνω, μόλις κάτι περισσότερο από το 6% του καλλιεργήσιμου εδάφους αξιοποιείται. Η πείνα στη Λατινική Αμερική είναι αναπόσπαστα συνδεδεμένη με τις κοινωνικές υπερδομές των υποανάπτυκτων περιοχών. Η πείνα είναι αποτέλεσμα απάνθρωπης οικονομικής εκμετάλλευσης, και τα κοινωνικά θεμέλιά της θα έπρεπε να αναζητηθούν στην εκμετάλλευση της γης σύμφωνα με το αποικιακό σύστημα. Στα πρώτα στάδια της Ευρωπαϊκής αποικιοκρατίας αυτό το σύστημα μετέτρεψε τους κατοίκους και το έδαφος της Λατινικής Αμερικής σε συμπληρωματικό τμήμα των Η.Π.Α. και του Δυτικο-Ευρωπαϊκού καπιταλισμού.

Οι μονομερείς οικονομίες αποτελούν μια από τις κύριες αιτίες για την πείνα εκεί. Η Κούβα είναι ακόμη εγκλωβισμένη σε μιαν οικονομία που στηρίζεται στην καλλιέργεια ζαχαροκάλαμου· η Βραζιλία και η Κολομβία στην οικονομία χαλκού, η Κεντρική Αμερική στη μπανάνα και η Βενεζουέλα στο πετρέλαιο. Ισχυρές οικονομικές ομάδες στηρίζουν αυτές τις μονομερείς οικονομίες και ελέγχουν τις ξένες επενδύσεις κρατώντας όμηρο τη διοικητική ελίτ της κάθε χώρας ως εξάρτημα στη μηχανή της εκμετάλλευσης και της αποικιοκρατίας.

Ένα φωτεινό παράδειγμα στη Λατινική Αμερική είναι η Ενωμένη Εταιρεία Φρούτων, που εξουσιάζει την οικονομική και πολιτική ζωή και της ανήκουν κάπου 68.000 εκτάρια γης, πέρα από εκείνα που ελέγχει. Η Εταιρεία επίσης είναι ιδιοκτήτρια περίπου του 85% των καλλιεργούμενων εκτάσεων με μπανάνα στις τροπικές περιοχές των Η.Π.Α. και συνεργάζεται με το Σωματείο Chrysler, την ομάδα Rockefeller, την Chase Manhattan Bank, Morgan Stanley κ.ο.κ.

Η περίπτωση της Λατινικής Αμερικής εξηγήθηκε ως παράδειγμα, και το γεγονός ότι πολλές Αφρικανικές και Ασιατικές χώρες είναι σε χειρότερη κατάσταση είναι γνωστό σε όλους. Στην Αφρική χιλιάδες άνθρωποι πεθαίνουν από την πείνα κάθε μέρα. Ανίερες συμμαχίες των αντιδραστικών παγκόσμιων δυνάμεων, κανονισμοί που αυξάνονται από εγχώριους καπιταλιστές, εμποδίζουν το λαό από την αξιοπρεπή ανθρώπινη ανάπτυξη με την ίδρυση ολοκληρωτικών πολιτικών συστημάτων, εξαρτώμενων οικονομιών, και την προπαγάνδα ξένης, εισαγόμενης κουλτούρας. Η πίστη στο Θεό και η ηθική δεν πρόκειται να ανθίσουν στη ζωή αυτών των ανθρώπων, που μένουν δέσμιοι στα είδωλα της

κάθε εποχής. Και η λατρεία των ειδώλων αποτελεί εμπόδιο για τη λατρεία του Θεού.

Οι Ιρανοί ήταν επί δεκαετίες υπόδουλοι της ανίερης συμμαχίας που περιγράψαμε πριν, η δυσοίωνη κληρονομιά της οποίας υπάρχει ακόμη ανάμεσά μας, μερικά χρόνια μετά την επανάστασή μας. Η δομή της οικονομίας μας ήταν εξαρτημένη –κατά έναν ανεξήγητο τρόπο– από τη Δύση, από την οποία πάσχουμε τα μέγιστα. Αυτή η ανίερη συμμαχία επέβαλε έναν πόλεμο εναντίον μας, που στόχευε στη συντήρηση της μεταμόρφωσης του πολιτισμού μας, των οικονομικών και κοινωνικών δομών στον Κόλπο και στο να κάνει τη ζωή μας να βασίζεται στην εξάρτηση από τη Δύση. Είναι σε όλους γνωστό ότι οι άνθρωποί μας που θυσιάστηκαν εγκαινίασαν μια ακούραστη σταυροφορία για απελευθέρωση.

Πιστεύουμε πως μια ευθεία, αποφασιστική, συνολική διανοητική και πολιτική σταυροφορία ενάντια στο ισχύον σύστημα εξουσίας του κόσμου, που εν μέρει έχει εξηγηθεί, είναι κοινό θρησκευτικό καθήκον για τους πιστούς του Ισλάμ και του Χριστιανισμού. Σύμφωνα με την άποψή μας, το πρώτο βήμα δηλώνει τη θεόσδοτη αξιοπρέπεια του ανθρώπου, που αρνείται όλους τους κυρίαρχους τύπους που εμποδίζουν την ανθρώπινη γνώση, επιλογή, δημιουργία. Κι αυτό άσχετα από το πώς χρησιμοποιούν τη δύναμη οι ηγεμόνες, τη διαφθορά, τον αφορισμό, από τότε που πιστεύουμε πως κανείς δεν μπορεί να μπαίνει ανάμεσα στη σχέση Θεού-ανθρώπου.

Κατά συνέπεια, οι πραγματικοί Μουσουλμάνοι και Χριστιανοί δεν μπορούν να δεχτούν τον «φιλελευθερισμό» ούτε τον «ολοκληρωτισμό». Το ήθος της θρησκείας του Θεού δεν ταιριάζει με κανένα απ' αυτά τα κοινωνικά πρότυπα. Στο πρώτο, η πίστη στο Θεό και τη θρησκευτική ηθική δυσφημίζονται, και στο δεύτερο, οι κυρίαρχοι κανόνες αντικαθιστούν το Θεό και αναγκάζουν τους άλλους να τους λατρεύουν.

Οι πιστοί του Προφήτη Ιησού και του Προφήτη Μωάμεθ θα έπρεπε να απαιτούν ένα τέτοιο πολιτικό πρότυπο, στο οποίο η πολιτική δύναμη θα μπορούσε να αντικατασταθεί από το νόμο και τις ελεύθερες λαϊκές εκλογές. Δεύτερον, η πίστη στο Θεό και την ηθική θα μπορούσε να ασκεί έναν καθοριστικό ρόλο στην κοινωνία, και τρίτον, η επιταγή του συστήματος θα μπορούσε να συμπεριλάβει τη συνειδητοποίηση της κοινωνικής δικαιοσύνης και να αποφέρει καρπούς σε όλες τις ανθρώπινες δεξιότητες, όποιες και αν είναι αυτές.

Πιστεύουμε πως πρέπει να είμαστε όλοι σε συνεχή επαγρύπνηση για την αντιμετώπιση οποιασδήποτε σοβαρής εκτροπής, όπως είναι η θυσία της πρόσκλησης του Θεού για χάρη της κοινωνικής δικαιοσύνης –γεγονός που συνέβη σε αρκετές περιπτώσεις. Η κύρια ιεραποστολή όλων των θρησκειών του Θεού ενδυναμώνει τον άνθρωπο, ώστε να ξεπερνά όλα τα εσωτερικά ένστικτά του και να φτάνει την πνευματική τελειότητα και τη θεία συγγένεια, οικοδομώντας την πίστη και την ηθική μέσα του. Η έννοια της θρησκευτικότητας εμπεριέχει

αυτή την πίστη και ηθική. Η κοινωνική δικαιοσύνη απασχόλησε από πολύ νωρίς τους προφήτες, και χωρίς αυτή οι περισσότεροι δεν θα είχαν τη δυνατότητα να αξιοποιήσουν τα ταλέντα τους. Είναι οι κοινωνικοί περιορισμοί που εμποδίζουν τους ανθρώπους να υπερβούν τα εσωτερικά τους όρια. Κάτω από λάθος κοινωνικές συνθήκες δεν θα μπορέσουν να φτάσουν την «ανθρώπινη φύση» τους. Η φτώχεια, η άγνοια και οι αρρώστιες, εμποδίζουν την πίστη και την ηθική.

Οι προφήτες πίστευαν πως η ικανότητα να γνωρίσει κάποιος το Θεό και να αποκτήσει τη θεία ηθική κληροδοτείται σε όλους τους ανθρώπους. Είναι οι κοινωνικές συνθήκες που διευκολύνουν ή εμποδίζουν την ανάπτυξη. Οι ίδιες συνθήκες επηρεάζουν τον τύπο εμφάνισης και ανάπτυξης αυτών των ταλέντων, μετατρέπουν τη θρησκεία σε γνώση του ανθρώπου, γνώση του Θεού και σε παράγοντα ανθρώπινης αγάπης και/ή τη μετατρέπουν σε παράγοντα απομώρανσης, αποξένωσης, σύμβολο κοινωνικής κυριαρχίας και συνήγορο των ταξικών διαφορών.

Μόλις αρχίσουμε να βλέπουμε με αυτό τον τρόπο την πρόσκληση των προφητών, η σταυροφορία Μουσουλμάνων και Χριστιανών ενάντια στην παγκόσμια καταπίεση πρέπει να ξεκινήσει στο όνομα του Θεού. Το σύνθημά τους θα πρέπει να είναι απελευθερωτικό για τα δημιουργήματα του Θεού από το να υπηρετούν οντότητες άλλες από Αυτόν. Κατά την άποψή μας, εκείνοι που δεν διεξάγουν αυτή τη σταυροφορία στο όνομα του Θεού και θεωρούν την κοινωνική δικαιοσύνη αυτοσκοπό, πέφτουν ασύνειδα στα όρια του υλισμού.

Το βασικό θέμα είναι ότι η θρησκεία θα χάσει την πνευματική της ταυτότητα, θα εκπέσει σε ένα κοινωνικό φαινόμενο, αν προχωρήσουμε με επιστημονική μεθοδολογία αναλύοντας την πίστη και την αποκάλυψη σε τέτοιο βάθος, ώστε να εφαρμόσουμε αυτές τις μεθόδους στην αποκάλυψη. Πρόκειται για λάθος μεγάλο και παρέκκλιση, που πρέπει να αντιμετωπιστεί σοβαρά.

Σχετικά με το καθήκον της αντιμετώπισης του δικτύου της παγκόσμιας εξουσίας ας δώσουμε κι ένα άλλο σημαντικό στοιχείο. Όλοι γνωρίζουμε ότι και στον Ισλαμικό και στο Χριστιανικό κόσμο υπάρχουν πολλοί ιερωμένοι ηγέτες που εκφωνούν θρησκευτικές ομιλίες για την κοινωνική δικαιοσύνη και την ανθρώπινη ελευθερία, αλλά δεν είναι διατεθειμένοι να εξοικιωθούν με τον όρο «πάλη». Κάνουν διαλέξεις κατά της καταπίεσης, αλλά δεν δίνουν προσοχή στην εξάρτηση και εμπιστοσύνη των μικρών τοπικών τυράννων στο παγκόσμιο σύστημα καταπίεσης. Δεν λένε ούτε μια λέξη κατά των υπερδυνάμεων και αρκούνται σε κηρύγματα, όπου το ακροατήριο δεν γνωρίζει αρκετά την απάνθρωπη δραστηριότητα των υπερδυνάμεων στη διεθνή αρένα και/ή όλες οι προσπάθειές τους για συνειδητοποίηση της κοινωνικής δικαιοσύνης περιορίζονται στα κηρύγματα για τους δυνατούς και τους εκμεταλλευτές.

Πιστεύουμε πως οι προσεγγίσεις αυτού του είδους δεν είναι σε καμιά περίπτωση ικανές, ώστε να συμπληρώσουν ή να ολοκληρώσουν τις θρησκευτι-

κές ιεραποστολές. Κανείς δεν μπορεί να διαδώσει το μονοθεϊσμό, χωρίς πρώτα να καταδείξει τους αντιπάλους του μονοθεϊσμού, να τους αντιμετωπίσει πολιτικά και πολιτιστικά. Αυτοί που μπορούν να μεταδώσουν την πίστη και την ηθική στους άλλους, είναι αυτοί που η ζωή τους βρίσκεται πραγματικά έξω από το πλέγμα της παγκόσμιας δύναμης. Ο ρόλος αυτός είναι δυνατός μόνο μέσω σταυροφοριών. Το Ιερό Κοράνι πέρα από τη χρήση όρων, όπως η ανακοίνωση χαρμόσυνων ειδήσεων, νουθεσία, εκπαίδευση, απόλαυση των καλών και απαγόρευση του κακού, που είναι τα προκαταρκτικά στάδια μετάδοσης του μονοθεϊστικού μηνύματος, χρησιμοποιεί και άλλους όρους, όπως Jihad (= ιερός πόλεμος), καρτερία, μακροθυμία, δικαιοσύνη και αποφασιστικότητα στις προκλήσεις από τους αντιπάλους του Θεού. Αυτοί οι όροι περιέχουν στοιχεία «πάλης», πάλης ενάντια σ' αυτούς που κυριαρχούν πάνω στους δούλους του Θεού. Σύμφωνα με το Κοράνι, όλοι οι προφήτες έχουν ξεκινήσει μια μορφή πάλης.

3) Το τρίτο κοινό καθήκον είναι ότι οι Μουσουλμανικοί και Χριστιανικοί οργανισμοί πρέπει να συνενώσουν όλες τις προσπάθειές τους για τη φυσική και πραγματική ενότητα και να συνασπιστούν με τους στερημένους μάλλον, παρά με τους πολλούς και τους πλούσιους. Τα τζαμιά και οι εκκλησίες θα πρέπει να λειτουργούν ως φρούρια των τυραννισμένων, παρά των δυνατών. Όλοι γνωρίζουμε πως οι πλούσιοι και οι δυνατοί σε οποιαδήποτε κοινωνία προσπαθούν να θέσουν την πολιτεία και τον κλήρο στις διαταγές τους. Μεγάλα πλήγματα κατά του Ισλάμ και της Χριστιανοσύνης καταφέρθηκαν μ' αυτόν τον τρόπο.

Σήμερα, όπως και χθες, ο μονοθεϊσμός μπορεί να διαδοθεί υπό τον όρο οι ιεροκήρυκες να μοιράζονται τα δεινά με το ακροατήριό τους. Πρέπει να προσπαθήσουμε να έχουμε ιερωμένους και οργανισμούς θρησκευτικούς, που να αποδεικνύουν την ταυτότητά τους με το να στηρίζουν τους στερημένους και όχι αυτούς που τους εξουσιάζουν. Ας σημειωθεί πως έτσι συγκρατείται το εσωτερικό των κοινωνιών, και όχι μόνο. Οι υπερδυνάμεις προσπαθούν πάρα πολύ να έχουν κληρικούς και θρησκευτικούς οργανισμούς που να εκτελούν τις διαταγές τους. Η επικίνδυνη συνωμοσία πρέπει να σταματήσει. Ένας υπολογίσιμος μηχανισμός είναι η ίδρυση διεθνών θρησκευτικών οργανισμών αγαθοεργίας, που θα συμπεριλαμβάνουν Μουσουλμάνους και Χριστιανούς ολοκληρωτικά ανεξάρτητους από κράτη, που στόχο τους θα έχουν την υπεράσπιση των ποδοπατημένων του κόσμου. Όσο πιο διεθνή χαρακτήρα έχουν αυτοί οι οργανισμοί, τόσο καλύτερα μπορεί να περιφρουρηθεί η ανεξαρτησία τους. Αποδεικνύεται πως δεν έχει αποκτηθεί η σχετική πείρα μέχρι τώρα.

Ανεξιθρησκία και παγκόσμια αδελφοσύνη στο Ισλάμ

Mostafa Mohaghegh A. Damad
Μετάφραση: *Αντωνία Κυριατζή*

Η συνύπαρξη θρησκειών και διαφορετικών θρησκευτικών κοινοτήτων σε ποικίλες ιστορικές εποχές μπορεί γενικά να διακριθεί στα τέσσερα ακόλουθα στάδια: 1. Φανατισμός και έλλειψη ανοχής, 2. Αρνητική ανοχή, 3. Αμοιβαία κατανόηση και επικοινωνία, και τέλος 4. Θετική συνεργασία.

Το πρώτο στάδιο, που ιστορικά εμφανίζεται πρώτο, διέπεται από τυφλή προκατάληψη, φανατισμό και έλλειψη ανεξιθρησκίας και είναι αποτέλεσμα της άγνοιας και της έλλειψης πίστης γενικά. Το στάδιο αυτό χαρακτηρίζεται κυρίως από ισχυρογνωμοσύνη, πείσμα και σκληρότητα στις σχέσεις μεταξύ των οπαδών των διαφόρων θρησκειών, πράγματα που οδηγούν στη συνέχεια σε προκατάληψη, φατριασμούς, απέχθεια, μίσος, διαφωνία, προσωπική μνησικακία και μερικές φορές εκρήξεις ταραχών, επαναστάσεις και πολέμους. Πολλά παραδείγματα μπορούν να δοθούν από την αρχαία και τη μεσαιωνική ιστορία, όπως η Ρωμαϊκή δίωξη των χριστιανών, οι θρησκευτικοί πόλεμοι στην Ισλαμική Ισπανία, οι Σταυροφορίες κ.ο.κ.

Το θρησκευτικό αυτό φανατισμό συναντάμε μερικές φορές ανάμεσα σε διάφορες αιρέσεις ή δόγματα μιας μοναδικής θρησκείας. Αποτέλεσμα του θρησκευτικού φανατισμού είναι η πρόκληση εσωτερικών συμπλοκών και αιρετικών πολέμων, όπως στην περίπτωση της Προτεσταντικής κίνησης στην αρχική της φάση, ή στους δογματικούς πολέμους μεταξύ των διαφόρων αιρέσεων στο Χριστιανισμό ή στο Ισλάμ.

Παραδείγματα θρησκευτικής ανελευθερίας και φανατισμού δεν λείπουν από την σύγχρονη ιστορία. Μπορούμε να δούμε το θρησκευτικό φανατισμό και την προκατάληψη στην πιο ειδεχθή και αποτρόπαιη μορφή τους στη Σιωνιστική κίνηση στην Παλαιστίνη και στην ημι-πολιτική όψη τους στις διαφορές μεταξύ Ρωμαιοκαθολικών και Προτεσταντών στη Βόρεια Ιρλανδία σήμερα.

Αλλά παρόλα αυτά δεν μπορεί κανείς να αρνηθεί την αλλαγή στάσης που σημειώθηκε στη σύγχρονη εποχή, όπου εμφανίζεται η τάση απόρριψης της ακραίας αυτής μορφής φανατισμού και υιοθέτησης ενός τύπου θρησκευτικής ελευθερίας με τα συνακόλουθά της, όπως η ανοχή και η ειρηνική συνύπαρξη. Αλλά, θα μπορούσε κανείς να πει, ότι η ανεξιθρησκία παραμένει αρνητική αρχικά, διότι περιστοιχίζεται από προσοχή, περίσκεψη, έλλειψη εμπιστοσύνης και φόβο συνεργασίας.

Στο επόμενο στάδιο, φυλετική και εθνική ανάπτυξη έκαναν αναγκαία την αμοιβαία κατανόηση, κοινωνία και προσέγγιση μεταξύ των διαφόρων θρησκειών και πίστεων. Όλα αυτά χάρη στη διάδοση της επιστήμης και την ανάπτυξη που σημειώθηκε στα μέσα μεταφοράς και την πρόοδο, τις εμπορικές και πολιτιστικές σχέσεις, ως αποτέλεσμα της ανάπτυξης λογικών συζητήσεων και ειρηνικού διαλόγου μεταξύ των εθνών.

Τέλος, στο τελευταίο στάδιο, ο κοινός αυτός διάλογος με τη σειρά του έφερε ουσιαστική αλλαγή στην κατάσταση. Το στάδιο αρνητικής ανοχής, βασισμένο στην επιφύλαξη, την καχυποψία και το φόβο, έδωσε τόπο στη θετική συνεργασία, που βασίζεται στην αμοιβαία κατανόηση και την καλή πρόθεση. Το γεγονός αυτό αναμφισβήτητα είναι σε συμφωνία προς το πνεύμα της αληθινής θρησκείας που απαιτεί αγάπη, φιλία, χρηστότητα, φιλανθρωπία και αμοιβαία συνεργασία ανάμεσα στους ανθρώπους.

Απ' όσα είπαμε είναι φανερό ότι τα σημεία συμφωνίας και σύγκλισης μεταξύ των διαφόρων θρησκειών είναι πολύ περισσότερα από τα σημεία διαφωνίας και απομάκρυνσης και ο τρόπος αμοιβαίας κατανόησης και συνεργασίας είναι πολύ ευκολότερος από εκείνον της έριδας και της διαφωνίας.

Ο κίνδυνος που αντιμετωπίζουν όλες οι θρησκείες δεν είναι ένας κίνδυνος που προέρχεται από τη μία θρησκεία προς την άλλη. Ο κίνδυνος αυτός μάλλον προέρχεται από τις σύγχρονες υλιστικές φιλοσοφικές σχολές, που προκαλούν όλες τις θρησκείες. Έτσι, είναι καθήκον όλων των θρησκειών να διατηρήσουν την κοινή τους κληρονομιά, την αυθεντικότητα και την πρωτοτυπία τους. Το Ισλάμ και ο Χριστιανισμός, ειδικότερα, θα μπορούσαν να συνεργαστούν με σκοπό να ακολουθήσουν ένα κοινό δρόμο που θα ενώνει στα πολύτιμα πνευματικά ιδανικά και αξίες, έτσι ώστε να μπορούν να υπηρετήσουν τον άνθρωπο με την καθοδήγηση του ενός μόνου Θεού, Κυρίου όλων των δημιουργημάτων.

Προηγούμενα θρησκευτικής συνεργασίας

Τα παγκόσμια συμβούλια, που συγκροτήθηκαν για να γίνουν κατανοητοί και να προωθηθούν αξιόλογοι και υψηλοί στόχοι, συνιστούν αποφασιστικές ενδείξεις για την ορθότητα του τελευταίου σταδίου, που είναι ένα στάδιο αμοιβαίας αγάπης και παγκόμιας συνεργασίας.

Η πρόσφατη ανάπτυξη του διαλόγου μεταξύ των θρησκειών απεικονίζεται πολύ καλά στην παπική διακήρυξη που δημοσιεύθηκε στις 28 Οκτωβρίου 1965 από τη Β΄ Βατικανή Σύνοδο σχετικά με τις σχέσεις της Ρ/Καθολικής Εκκλησίας με τις μη Χριστιανικές θρησκείες. Υποστηρίζεται «η ενίσχυση των δεσμών της ενότητας και αγάπης μεταξύ όλων των λαών», διότι «όλα τα έθνη αποτελούν μια μοναδική οικογένεια». Καλούνται όλοι *«να υπερασπισθούν πνευματικές, λογοτεχνικές, κοινωνικές και πολιτιστικές αξίες* που υπήρχαν μεταξύ των οπαδών άλλων θρησκειών, να τις προωθήσουν και να τις καλλιεργήσουν διαμέσου του

διαλόγου και της συνεργασίας και σύμφωνα με την αγάπη και τη σοφία».

Στη διακήρυξη αυτή ιδιαίτερα επισημαίνεται το γεγονός ότι η Εκκλησία «εκτιμά πολύ όλους τους Μουσουλμάνους που λατρεύουν έναν πανταχού παρόντα, αυθύπαρκτο, φιλεύσπλαχνο, ελεήμονα, παντοδύναμο και παντογνώστη Θεό, που δημιούργησε τους ουρανούς και τη γη και μίλησε στον άνθρωπο με την Αποκάλυψη. Υποτάσσονται με όλη τους την ψυχή στις εντολές του Θεού, ακόμη κι αν δεν καταλαβαίνουν τις κρυφές Του προθέσεις, όπως ο Αβραάμ, τον οποίο τιμά η θρησκεία του Ισλάμ, παρέδωσε τον εαυτό του στην εντολή του Θεού. Οι Μουσουλμάνοι, ακόμη κι αν δεν ομολογούν τη θεότητα του Ιησού, ωστόσο τον τιμούν ως προφήτη και τιμούν βαθύτατα την Παρθένο Μαρία, προς την οποία απευθύνουν ικεσία κατά την προσευχή με πίστη. Πάνω απ' όλα πιστεύουν στην Ημέρα της Κρίσης, κατά την οποία όλοι οι νεκροί θα αναστηθούν και θα ανταμειφθούν ή θα τιμωρηθούν σύμφωνα με τις αρετές τους. Γι' αυτό αναγνωρίζουν την αιώνια ζωή και λατρεύουν τον Θεό, ιδιαίτερα με τις προσευχές, τις ελεημοσύνες, τις φιλεύσπλαχνες πράξεις και τη νηστεία».

Η διακήρυξη αναφέρει ακόμη ότι: «παρόλο που υπήρξαν στη ροή της ιστορίας πολλές διαφωνίες και πάθη μεταξύ Χριστιανών και Μουσουλμάνων, ωστόσο η Σύνοδος καλεί όλους να ξεχάσουν το παρελθόν και να εργαστούν ειλικρινά ώστε να επιτύχουν την αμοιβαία κατανόηση μεταξύ τους και να προστατέψουν και να εξασφαλίσουν για όλους τους λαούς κοινωνική δικαιοσύνη, πνευματικές αξίες, ειρήνη και ελευθερία»[1].

Αυτό είναι ένα πολύ καθαρό παράδειγμα απόρριψης του φανατισμού και της θρησκευτικής προκατάληψης, ενθαρρύνει την ανεξιθρησκία, την κατανόηση και τη συνεργασία μεταξύ όλων των λαών, που δημιουργήθηκαν από τον ένα και μοναδικό Θεό ως μέλη μιας μόνης οικογένειας.

Όπως και ο Ισλαμικός Θείος Νόμος (Shariah), έτσι και η διακήρυξη δέχεται την ελευθερία της σκέψης, την ελεύθερη έκφραση της γνώμης, την προσπάθεια ανεξάρτητης εκδίκασης θρησκευτικών υποθέσεων. Αναγνωρίζει ακόμη την ανεξιθρησκία, την ανοχή μεταξύ των θρησκευτικών κοινοτήτων, εθνών και φυλών και απαιτεί την αμοιβαία κατανόηση και συνεργασία ανάμεσα σε όλους τους λαούς, όπως θα δείξουμε πολύ καθαρά παρακάτω.

Οι σπουδαστές της μουσουλμανικής νομικής επιστήμης έχουν εφαρμόσει τις αρχές αυτές στη συμπεριφορά τους προς τους μη μουσουλμάνους πιστούς που ζουν στην ισλαμική κοινότητα, ενώ οι νεότεροι της σύγχρονης νομικής επιστήμης, όπως ο Al-Afghani (Asad abadi) και ο Muhammad Abduh και άλλοι, τις έχουν δηλώσει ξεκάθαρα.

Ο Jamal-ad-Din Al-Afghani απέρριψε τη διχοτόμηση Σουνιτών - Σιιτών, λέγοντας πως δεν υπήρχε καμιά αιτία για μιά τέτοια διαίρεση στην ισλαμική

1. The Acts of the Second Vatican Assembly, Pauline Press, Beirut 1966, τ. 1, σ. 185-8.

κοινότητα. Υποστήριξε ότι αυτή η διαίρεση ήταν αποτέλεσμα της απληστίας και φιλαργυρίας των αρχόντων και της άγνοιας της κοινής παράδοσης[2]. Η άποψη που υποστήριξε εναρμονίζεται πολύ καλά προς τον ακόλουθο στίχο του Ιερού Κορανίου: «Για κείνους που διαχωρίζουν τη θρησκεία τους και γίνονται σχισματικοί μην ανησυχείς καθόλου».

Επιπλέον ο Al-Afghani υποστηρίζει ότι οι τρεις θρησκείες, ο Ιουδαϊσμός, ο Χριστιανισμός και το Ισλάμ, ήταν ομόψυχες στους στόχους και τις προθέσεις τους και ότι οι γραφές τους συμφωνούσαν σε ότι αφορά την ουσιαστική τους διδασκαλία. Κατά τη γνώμη του, οι διαφορές ανάμεσα σε διαφορετικές θρησκείες δεν βασίζονται στις διδασκαλίες τους ούτε στις γραφές τους. Είναι οι κατασκευές των θρησκευτικών μαθητών που κάνουν τη θρησκεία ένα είδος εμπορεύματος και πωλούν τους στίχους του Θεού σε χαμηλές τιμές[3].

Μέσα στο ίδιο ανθρωπιστικό πνεύμα ο Sheikh Muhammad Abduh πολέμησε εναντίον του τυφλού δογματισμού και κάλεσε όλους τους ανθρώπους στη φιλία και τη συνεργασία σε μια μόνη κοινωνία.

Αυτός είπε: «Τι συμφορά έχει πέσει στον άνθρωπο! Άλλαξε τις φυσικές του καταβολές. Αλλοτρίωσε τις ειρηνικές του συνήθειες. Διέλυσε τις φυσικές σχέσεις. Ο άνθρωπος προέρχεται από μία μόνη αρχή, από την οποία προήλθε μία μόνη οικογένεια, της οποίας τα μέλη είναι ενωμένα με κοινά ήθη και έθιμα. Αυτή η κατάσταση είχε τρομερή επίδραση στην πλειονότητα των λογικών ανθρώπων, που έτειναν να υπηρετούν τον άνθρωπο χωρίς να δείχνουν καμιά προκατάληψη προς μια συγκεκριμένη φυλή ή θρησκεία ή δόγμα. Έτσι, όταν ο άνθρωπος επιστρέφει στο πρωτογενές κέντρο, θεωρεί το σύνολο του ανθρωπίνου γένους ως κατοίκους ενός μεγάρου, που μοιράζονται εξίσου τα κοινά τους ενδιαφέροντα και που βρίσκουν τα ευεργετήματα και τις ευλογίες της γης αρκετές για να τους προστατεύσουν από το φανατισμό και να τους κάνουν να αρνούνται τις έριδες και τις διαφωνίες»[4]

Αντίθετα προς αυτό το πνεύμα της ανεξιθρησκίας και της θρησκευτικής συνεργασίας προβάλλει το λάθος ορισμένων ασιανολόγων και δυτικών συγγραφέων, που πιστεύουν ότι το Ισλάμ εξαπλώνεται δια του πολέμου και δια του ξίφους και εκτείνεται με τον εξαναγκασμό και την πίεση. Τέτοιες απόψεις, θα μπορούσαμε να πούμε, δεν έχουν σταθερή βάση στην πραγματικότητα.

Έκκληση Ειρήνης

Θα μπορούσαμε να επαναλάβουμε εδώ για μια ακόμη φορά, ότι η κίνηση για τους σκοπούς του Ισλάμ μπορεί να ακολουθήσει το δρόμο της πειθούς και

2. The Memories of Jamal-ad-Din Al-Afghani, εκδ. Muhammad Pasha al-Makhdhuni, Beirut 1931, σ. 179.
3. ό.π., σ. 217 και 213-214.
4. Muhammad Rasheed Rida, History, Cairo 1931, 3 τόμοι, τ. 2, σ. 203.

της καλής προτροπής, που τονίζονται σε πολυάριθμους στίχους του Ιερού Κορανίου: «Ο Απόστολος δεν έχει άλλη υποχρέωση παρά μόνο να παραδώσει το φανερό μήνυμα» (Κοράνι 24, 54). « Γι' αυτό δώσε το μήνυμα, γιατί εσύ είσαι μόνο για να προειδοποιείς. Δεν είσαι γι' αυτούς αυτός που εξουσιάζει» (Κοράνι 88, 21). «Προσκάλεσε όλους στην οδό του Κυρίου σου με σοφία και καλή παραίνεση. Και προσπάθησε να τους πείσεις με τον καλύτερο τρόπο και τον πιο ευγενικό. Ο Κύριός σου γνωρίζει καλύτερα ποιος απομακρύνεται – από πλάνη– από το δρόμο Του, και γνωρίζει καλύτερα όσους έχουν καθοδήγηση» (Κοράνι 16, 125). «Εσύ δεν είσαι ένας τύραννος πάνω τους, γι' αυτό να υπενθυμίζεις με το Κοράνιο αυτούς που φοβούνται την απειλή Μου» (Κοράνι 50, 45).

Επίσης το Ιερό Κοράνι έχει απαγορεύσει καθαρά κάθε είδους εξαναγκασμό και πίεση στη μετάδοση του μηνύματος της θρησκείας: «Στη θρησκεία δεν υπάρχει καταναγκασμός. Διότι η αλήθεια έχει ξεχωριστεί ολοφάνερα από την πλάνη» (Κοράνι 2, 255). «Κι αν ήταν η επιθυμία του Κυρίου σου, όλοι όσοι είναι πάνω στη γη όλοι θα πίστευαν. Θα μπορούσες λοιπόν να εξαναγκάσεις τους ανθρώπους να πιστέψουν» (Κοράνι 10, 99). «Πες: η αλήθεια προέρχεται από τον Κύριό σου· άφησε λοιπόν όποιον θέλει να πιστέψει και άφησε όποιον θέλει να μη πιστέψει» (Κοράνι 18, 25).

Επιπλέον το Ιερό Κοράνι έχει τονίσει συχνά τη διαφορετικότητα των θρησκειών και την Κρίση του Θεού σε σχέση μ' αυτές: «Σε σένα η δική σου θρησκεία και σε μένα η δική μου» (Κοράνι 109, 5). «Αν ήθελε ο Θεός θα τους συγκέντρωνε στο σωστό δρόμο, γι' αυτό ας μην είσαι εσύ από εκείνους που αγνοούν. Βεβαίως απαντούν μόνο όσοι θα ακούσουν» (Κοράνι 6, 35). «Σ' Εμάς οπωσδήποτε θα είναι η επιστροφή τους, κι έπειτα Εμείς είμαστε που θα τους καλέσουμε σε λογαριασμό» (Κοράνι 88, 25). «Αυτούς που πίστεψαν και αυτούς από τους Εβραίους, τους Σαββαίους, τους Χριστιανούς, τους μάγους και τους ειδωλολάτρες, ο Θεός θα διακρίνει ανάμεσά τους κατά την Ημέρα της Ανάστασης. Ο Θεός είναι μάρτυρας πάνω σε οποιοδήποτε πράγμα» (Κοράνι 22, 17). «Πες: Ω Θεέ, Συ ο Δημιουργός των ουρανών και της γης, που γνωρίζεις το Αόρατο και το Ορατό, Συ θα κρίνεις μεταξύ των δούλων σου σχετικά με τις διαφωνίες τους» (Κοράνι 39, 47).

Από τους παραπάνω στίχους του Κορανίου και από πολλούς άλλους είναι φανερό ότι ο Ιερός Προφήτης είχε εντολή να μεταφέρει το μήνυμά του με χαρούμενες πληροφορίες και προειδοποιήσεις και με την υπενθύμιση μάλλον, παρά με την εξουσία και τον καταναγκασμό. Αλλά η πίστη στο μήνυμά του εξαρτάται από την ελεύθερη επιλογή του ανθρώπου και δεν θα υπήρχε κανένα νόημα σε μια πίστη που θα είχε διαδοθεί με τον εξαναγκασμό. Οπωσδήποτε η αξιολόγηση των ανθρώπινων έργων εξαρτάται από το Θεό, που θα συγκεντρώσει όλους μαζί κατά την Ημέρα της Ανάστασης και θα ανταμείψει ή θα τιμωρήσει σύμφωνα με τις πράξεις του τον καθένα.

Διάλογος με το Λαό της Βίβλου

Στη συζήτηση για τη θρησκευτική ελευθερία, την ανεξιθρησκία μεταξύ των οπαδών όλων των θρησκειών, για το διάλογο και τη συνεργασία μεταξύ τους, θα μπορούσε να γίνει ειδική αναφορά στο σεβασμό και την εκτίμηση που το Ισλάμ δείχνει προς τους Λαούς της Βίβλου (ahl-al-Kitab), όπως είναι οι Χριστιανοί και οι Εβραίοι, που πιστεύουν σε ένα Θεό και στη μεταθανάτια ζωή και πράττουν ενάρετα έργα. Αυτό είναι φανερό από τον ακόλουθο στίχο: «Όσοι πιστεύουν (σ' αυτό που τους αποκαλύφθηκε) και αυτοί που είναι Εβραίοι και Χριστιανοί και Σαββαίοι –όποιος πίστεψε στο Θεό και την τελευταία Ημέρα και έπραξε το σωστό– σίγουρα η ανταμοιβή τους είναι με το Θεό τους και δεν θα υπάρξει απειλή εναντίον τους, ούτε και θα πικραθούν» (Κοράνι 2, 62).

Το Ιερό Κοράνι έχει συστήσει στους πιστούς να συμπεριφέρονται προς το Λαό της Βίβλου με τον καλύτερο δυνατό τρόπο και, αν τύχει να είναι γείτονές τους, να είναι ευγενικοί και καλόκαρδοι μαζί τους. «Και μη φιλονικείτε με το Λαό της Γραφής, αλλά συζητάτε με ένα τρόπο καλύτερο, εκτός από εκείνους που ενεργούν λανθασμένα» (Κοράνι 29, 45). «Πες: Ω Λαέ της Βίβλου! Ελάτε μαζί να συμφωνήσουμε για τις διαφορές ανάμεσά μας, ώστε να μη λατρεύουμε παρά μόνο το Θεό. Και να μην εξομοιώνουμε τίποτε μ' Εκείνον, και ας μη στήσουμε ανάμεσά μας κυρίους ή προστάτες εκτός από το Θεό. Αν όμως δεν θελήσουν να συμμορφωθούν, τότε να πείτε: να είστε μάρτυρες ότι εμείς έχουμε παραδοθεί σ' Αυτόν» (Κοράνι 3, 64). «Κι αν φιλονικήσουν μαζί σου, πες: Υπέταξα το πρόσωπό μου στο Θεό, το ίδιο έκαναν και όσοι με ακολουθούν. Σ' εκείνους που ακολουθούν τη Βίβλο και στους αγράμματους πες: Μήπως και σεις υποτάξατε τους εαυτούς σας; Αν το έκαμαν τότε βρίσκονται στη σωστή καθοδήγηση, αν όμως αρνηθούν, τότε το καθήκον σου είναι να μεταδώσεις το Μήνυμα, και ο Θεός βλέπει τους δούλους Του» (Κοράνι 3, 20).

Το Ιερό Κοράνι έχει επαινέσει ιδιαίτερα τους Χριστιανούς και ειδικότερα έχει αναφερθεί στην επιείκειά τους και τον οίκτο τους και την υψηλή πνευματική θέση των πιστών τους, χάρη στη ταπείνωση, την έλλειψη έπαρσης και υπερηφάνειας: «Έπειτα –πάνω στα ίχνη τους– κάναμε ν' ακολουθήσουν κι άλλοι από τους Αποστόλους Μας. Στείλαμε τον Ιησού, το γιο της Μαριάμ, και του δώσαμε το Ευαγγέλιο και βάλαμε στις καρδιές εκείνων που τον ακολούθησαν, τον Οίκτο και την Ευσπλαχνία» (Κοράνι 57, 27). «Θ' ανακαλύψεις, ότι οι πιο κοντά στην αγάπη προς τους πιστούς είναι αυτοί που είπαν: Είμαστε Χριστιανοί. Κι αυτό, γιατί μεταξύ τους υπάρχουν άνθρωποι αφοσιωμένοι στη μάθηση, καθώς και μοναχοί, και δεν είναι υπερήφανοι. Και όταν ακούν το αποκαλυφθέν στον Απόστολο, βλέπεις τα μάτια τους να δακρύζουν, γιατί αναγνωρίζουν την αλήθεια» (Κοράνι 5, 82).

Θρησκευτική Αδελφοσύνη

Με βάση την ισότητα όλων των ανθρώπων, τη θρησκευτική συνεργασία και ανεξιθρησκία, το Ισλάμ έχει τονίσει τη θρησκευτική αδελφοσύνη όλων των πιστών αφενός και αφετέρου την ανθρώπινη αδελφοσύνη όλων των λαών. Η αδελφότητα των μουσουλμάνων είναι συνολική και τέλεια. Βασίζεται στην ενότητα της πίστης και της θρησκείας. Οι προσευχές των Μουσουλμάνων σε συναθροίσεις και ο προσανατολισμός τους προς μια μόνη κατεύθυνση (Ka'abah)· οι νηστείες τους σε ένα μήνα και σε συγκεκριμένο χρόνο, το Ιερό Προσκύνημα στη Μέκκα σε καθορισμένη περίοδο· η πληρωμή της δεκάτης από τους πλουσιότερους για τη βοήθεια των πτωχότερων: όλα αυτά είναι πρακτικά παραδείγματα της Μουσουλμανικής ενότητας και αδελφοσύνης και αυτά προστίθενται στην αγάπη, στοργή, αμοιβαία εμπιστοσύνη και συνεργασία που απαιτεί η θρησκεία.

Οι Μουσουλμάνοι όλου του κόσμου θεωρούνται ως μια κοινότητα, της οποίας στήριγμα είναι η θρησκευτική αλληλεγγύη και η πνευματική αδελφότητα και που το Ιερό Κοράνι τόσο πολύ έχει τονίσει: «Οι πιστοί είναι πραγματικά αδέλφια...» (Κοράνι 49, 10). «Σίγουρα αυτή η κοινότητά σας αποτελεί μία και μόνη κοινότητα, κι Εγώ είμαι ο Κύριός σας, γι' αυτό να με υπηρετείτε» (Κοράνι 21, 22).

Ο δεσμός αυτός της αδελφότητας βεβαιώνεται από την ακόλουθη Ιερή Παράδοση του Προφήτη: «Οι Μουσουλμάνοι δεν έχουν παρά μόνο ένα καθήκον (dhimmah)· κανείς από σας δεν είναι αληθινός πιστός, εάν δεν αγαπά για τον αδελφό του ό,τι αγαπά για τον εαυτό του». «Οι πιστοί στη συμπάθειά τους, το έλεος και την αγάπη είναι σαν τα όργανα ενός σώματος· όταν ένα μέλος του σώματος υποφέρει από πόνο, τα άλλα μέλη το προλαβαίνουν με αϋπνία και πυρετό». «Οι πιστοί είναι σαν στηρίγματα, που αλληλοστηρίζονται»[5]

Παγκόσμια Αδελφότητα

Θα μπορούσαμε να τονίσουμε το γεγονός ότι η θρησκευτική αδελφότητα στο Ισλάμ αποτελεί την όψη μιας γενικότερης, δηλαδή της παγκόσμιας αδελφότητας του ανθρώπινου είδους. Αυτή η παγκοσμιότητα βασίζεται σε τρία σημεία, τα οποία είναι: πρώτο η παγκοσμιότητα του μηνύματος του Μωάμεθ, δεύτερο η Μοναδικότητα του Θεού, και ως εκ τούτου η ενότητα των θρησκειών, και τρίτο η ενότητα του ανθρώπινου είδους.

1. Η Παγκοσμιότητα του Μηνύματος του Μωάμεθ

Αυτή η παγκοσμιότητα βεβαιώνεται στο Ιερό Κοράνιο και την προφητική παράδοση. Το Μήνυμα του Ισλάμ δεν περιορίζεται στην αραβική φυλή, ούτε σε

5. Suyuti, al-Jami al-saghir, τ. 2, Νος 994 και 8155. Βλ. επίσης Suyuti, al-Fath al-Kabir, Cairo 1352, τ. 3, σ. 251.

ένα ιδιαίτερο έθνος· είναι ένα παγκόσμιο μήνυμα που απευθύνεται προς όλους τους ανθρώπους. «Και δεν σ' έχουμε στείλει (Ο' Muhammad) παρά Αγγελιοφόρο στους ανθρώπους με χαρούμενες ειδήσεις και προειδοποιητή· κι όμως οι πιο πολλοί από τους ανθρώπους το αγνοούν» (Κοράνι 34,28).

2. Η Μοναδικότητα του Θεού και η Ενότητα της Θρησκείας

Το Ισλάμ διδάσκει τη μοναδικότητα του Θεού, σεβασμό και εκτίμηση προς όλους τους προφήτες και πίστη σε όλα τα ιερά βιβλία. Θεωρεί ότι όλοι οι άνθρωποι σχηματίζουν μια μοναδική κοινότητα, που είναι ευρύτερη σε έκταση από την κοινότητα των πιστών, όπου όλους τους ενώνει η πίστη σε ένα Θεό.

Αυτό είναι φανερό από τους προηγούμενους αλλά και τους ακόλουθους στίχους: «Και κρατηθείτε γερά στα δεσμά του Θεού και μη διασπαστείτε· να θυμάστε την εύνοια του Θεού προς εσάς όταν ήσασταν εχθροί και Εκείνος ένωσε τις καρδιές σας· και με την ευλογία Του γίνατε αδέρφια» (Κοράνι 3, 103). «Γι' αυτό κάλεσε τώρα όλους στην πίστη και στάσου –σταθερά– όπως σου δόθηκε διαταγή· να μην ακολουθείς τις αδυναμίες τους. Και πες: Πιστεύω στα Βιβλία που ο Θεός έστειλε κάτω στη γη. Πήρα εντολή να αποδώσω δικαιοσύνη ανάμεσά σας. Ο Θεός είναι Κύριός μας και Κύριός σας. Έχουμε τα έργα μας, και σε σας ανήκουν τα δικά σας έργα. Δεν υπάρχει καμιά διαφορά ανάμεσα σε μας και σε σας· ο Θεός θα μας ενώσει όλους και προς Αυτόν είναι η επιστροφή» (Κοράνι 42, 15). «Και μη φιλονικείτε με τους Λαούς της Βίβλου, συζητείστε με ένα τρόπο καλύτερο, αλλά όχι με εκείνους που σας αδικούν· και πείτε: Πιστεύουμε σε ό,τι μας αποκαλύφθηκε και σε ό,τι έχει αποκαλυφθεί σε σας· ο Θεός μας κι ο Θεός σας είναι ένας, και σ' Αυτόν έχουμε υποταχθεί» (Κοράνι 29, 45).

Την ίδια σημασία έχουν τα Ιερά λόγια του Προφήτη: «Λαέ, αληθινά ο Κύριος είναι ένας, ο πατέρας είναι ένας και η θρησκεία είναι μία»[6]. «Ναι, Κύριέ μας και Κύριε πάντων, είμαστε μάρτυρες ότι οι δούλοι σου είναι όλοι αδέλφια.»[7]

Έτσι ο Παντοδύναμος Θεός θα ενώσει όλους τους ανθρώπους στη δική Του μοναδική θρησκεία και με το έλεός Του θα τους προστατεύει από τη διαίρεση και το χωρισμό. Θα φέρει κοντά τις καρδιές όλων και θα στείλει τις ευλογίες της αδελφότητας, τα άλλα ευεργετήματα και εύνοια, και στο τέλος όλοι θα επιστρέψουν σ' Αυτόν.

3. Η Ενότητα της Ανθρωπότητας και η Δικαιοσύνη

Το Ισλάμ έχει αναμφισβήτητα δείξει την ισότητα όλων των ανθρώπων, χωρίς να κάνει καμιά διάκριση ανάμεσά τους ανάλογα προς το θρήσκευμα, εθνικότη-

6. Muhammad Rasheed Rida, al-Wahy-al-Muhammadi (Η Μωαμεθανική Αποκάλυψη), σ. 231 (παράθεση από τον Ibn Asakir). Στην Ιερή παράδοση σχετικά με τον Hijjat-al-Wida (Το τελευταίο προσκύνημα του Ιερού προφήτη στη Μέκκα) έχουμε τον ακόλουθο στίχο: «Αληθώς ο Κύριός σας είναι ένας, όλοι σας προέρχεσθε από τον Αδάμ και ο Αδάμ φτιάχτηκε από άργιλο» (βλ. al-lqd-al-Farid, τ. 2, σ. 357-59).

7. Shatibi, Al-Itisam, Cairo 1332, τ. 1, σ. 288.

τα, φυλή, χρώμα. Αυτή είναι μια από τις συνέπειες της ενότητας του ανθρώπινου είδους και της ενότητας της παγκόσμιας δικαιοσύνης που οργανώνει τις σχέσεις όλων.

Εκτός από τις παραπάνω αποδείξεις, που επιβεβαιώνουν αυτό το γεγονός, εκφράζεται ακόμη πολύ καλά στον ακόλουθο στίχο: «...Για κάθε ένα ορίσαμε ένα θρησκευτικό νόμο και ένα πρόγραμμα. Αν το ήθελε ο Θεός, θα σας έκανε όλους μια κοινότητα. Αλλά ότι μπορεί να σας δοκιμάσει πάνω σε όσα σας έστειλε (Αυτός σας έκανε όπως είστε). Γι' αυτό αγωνιστείτε για τις ενάρετες πράξεις. Στο Θεό όλοι θα επιστρέψετε και Αυτός θα σας εξηγήσει για τις ποικίλες διαφορές σας» (Κοράνι 5, 48). Στο ίδιο πνεύμα η ακόλουθη παράδοση (προφητικός λόγος) έχει έρθει ως εμάς: «Δεν είναι ένας από εμάς που καλεί το λαό σε Asabiyyah (φυλετικό κομματισμό και προκατάληψη)· δεν είναι ένας από εμάς που πολεμά για Asabiyyah· δεν είναι ένας από εμάς που πεθαίνει σε Asabiyyah»[8].

Επιπλέον το Ιερό Κοράνιο αναφέρεται στην ενότητα και αλληλεγγύη των ανθρώπων, στην ανθρωπιά, και θεωρεί τη σωτηρία μιας ζωής όμοια με τη σωτηρία όλων και την αμαρτία ενός ως αμαρτία όλων: «Αν κανείς σκοτώσει κάποιον –εκτός αν πρόκειται για δολοφόνο ή κακοποιό– θα είναι σαν να σκοτώνει όλον τον κόσμο. Αν όμως κανείς σώσει κάποιον, θα είναι σαν να έχει δώσει ζωή σε όλον τον κόσμο...» (Κοράνι 5, 32).

Έτσι, το Ισλάμ δεν επιτρέπει φυλετικές διακρίσεις, στενό φυλετικό σοβινισμό και τυφλό αιρετικό θρησκευτικό κομματισμό. Δεν δέχεται κανέναν ενθουσιασμό, εκτός από τον θρησκευτικό ενθουσιασμό της στερέωσης της πίστης και της ενοποίησης. Δεν δέχεται κανένα ανταγωνισμό, εκτός από εκείνον στην αρένα της αγαθοεργίας και των ενάρετων έργων. Δεν θέτει κανένα όριο σ' αυτό, εκτός από τα όρια που τέθηκαν από σοφούς ανθρώπους που αγκαλιάζουν όλους τους ανθρώπους και τους συγκεντρώνουν στο πεδίο των ενάρετων πράξεων.

Έτσι, η ενότητα της ανθρώπινης φύσης και δικαιοσύνης, μαζί με την παγκοσμιότητα της ισλαμικής αποκάλυψης, την ενότητα του Θεού και την ενότητα των θείων θρησκειών αποτελούν όλα θεμέλια της παγκόσμιας αδελφοσύνης των ανθρώπων, που, παράλληλα με την αδελφότητα της θρησκευτικής πίστης, έχει τονισθεί τόσο πολύ στο Ισλάμ. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι αυτή η αδελφότητα είναι το ιδανικό αρχέτυπο, που οι Διεθνείς νόμοι θα μπορούσαν να μιμηθούν.

Τέλος θα ήθελα να εκφράσω τη βαθιά μου λύπη για τις συμφορές που υπέστησαν οι Χριστιανοί από τους αδελφούς μας Μουσουλμάνους στη Βοσνία-Ερζεγοβίνη και τις ωμότητες και καταστροφές που σημειώθηκαν από τους Σέρβους, και θα ήθελα να κινήσω την προσοχή και συμπάθεια των Χριστιανών αδελφών μας γι' αυτό το οδυνηρό περιστατικό.

8. Al-Jami-as. Saghir, τ. 2, No 7682, παράθεση από το Sunan of Abu Dawud.

Κοράνιο και χριστιανική πίστη

Σκέψεις πάνω στον ισλαμοχριστιανικό διάλογο χτες και σήμερα

Αστέριος Αργυρίου

Πώς πρέπει να θέσουμε το πρόβλημα του ισλαμοχριστιανικού διαλόγου; Από ποια οπτική γωνία οφείλουμε να το εξετάσουμε;

Γιατί;

Από τη μια μεριά έχουμε το Κοράνιο, Ιερά Βίβλο των Μουσουλμάνων· Αποκάλυψη του Θεού στους ανθρώπους· Λόγος του Αλλάχ άκτιστος και προαιώνιος· Φως υπέρλαμπρον που καλεί τους ανθρώπους να εγκαταλείψουν το σκότος της άγνοιας και να ζήσουν μέσα στη διαύγεια της γνώσεως του Θεού· Οδηγός υπέρτατος που καθοδηγεί τους πιστούς στην οδό της συνάντησής τους με το Δημιουργό τους· Ρήμα Θεού που επί δεκατέσσερις αιώνες τώρα χορταίνει τη δίψα αυτών που επιθυμούν να γνωρίσουν και να συναντήσουν το Θεό· που διαπλάθει τις ψυχές τους και τις ανυψώνει στα ύψη μιας ακατάπαυστης δοξολογίας του Κυρίου τους και της εκπλήρωσης του αιωνίου Θελήματός Του· που ένωσε όλους τους Μουσουλμάνους σε μια Κοινότητα πιστών, οι οποίοι δε γνωρίζουν και δεν αναγνωρίζουν εθνικά και πολιτιστικά σύνορα ούτε φυλετικούς και κοινωνικούς διαχωρισμούς.

Από την άλλη πάλι μεριά έχουμε τη χριστιανική πίστη, που είναι θεμελιωμένη κατά τρόπο απαρασάλευτο πάνω σ' ένα γεγονός μοναδικό, γεγονός που έλαβε χώρα μία και μόνη φορά και που άλλαξε για πάντα το νόημα και τον ρουν της Ιστορίας· το γεγονός του Θεού που έγινε άνθρωπος για να σώσει τον άνθρωπο· που έζησε ανάμεσά μας για να μας αποκαλύψει τη φύση και το θέλημα του Πατέρα Του· που πέθανε πάνω στο Σταυρό για να εξαγοράσει τις αμαρτίες μας και να μας συμφιλιώσει με τον Ουρανό, ανοίγοντάς μας έτσι το δρόμο προς τη θέωση· που αναστήθηκε από τους νεκρούς και επέστρεψε προς τον Πατέρα Του για να μας στείλει το Πνεύμα το Άγιο, να μας παρηγορήσει, να μας ενδυναμώσει στην πίστη μας, να μας φωτίσει, να μας καθοδηγήσει, να μας αγιάσει και να μας θεοποιήσει· ένα γεγονός που από την ίδια του την φύση –αποκάλυψη όχι του Θείου θελήματος μόνο αλλά του ίδιου του Τριαδικού Θεού– κατέστησε άκυρη και άχρηστη κάθε άλλη Αποκάλυψη, του παρελθόντος και του μέλλοντος.

Πώς λοιπόν πρέπει να προσεγγίσουμε τις δύο αυτές πραγματικότητες, εκ πρώτης όψεως ασυμβίβαστες, αντιθετικές και αντίνομες; Τι πρέπει να κάνουμε για να πλησιάσουμε τη μία προς την άλλη, να τις κάνουμε να συνδιαλεχθούν, να συνυπάρξουν, να συζήσουν;

Σα χριστιανός που είμαι, δε μπορώ βέβαια να λάβω θέση παρά μόνο από τη

σκοπιά της χριστιανικής μου πίστης. Βαστάζοντας στους ώμους μου το βαρύ φορτίο μιας χριστιανικής παράδοσης δύο χιλιάδων χρόνων, δε μπορώ να εκφραστώ παρά υπό το φως και δια μέσου της παράδοσης αυτής, που αποτελεί μια μακραίωνη εμπειρία, άλλοτε επιτυχή κι άλλοτε ανεπιτυχή, πάντα όμως πλούσια σε διδάγματα.

Ο πρώτος που έθεσε το πρόβλημα των σχέσεων μεταξύ του Κορανίου και της χριστιανικής πίστης ήταν ο Προφήτης του Ισλάμ. Πράγματι ο Μωάμεθ ήταν εκείνος που πρώτος προσπάθησε να συνάψει διάλογο με τους Χριστιανούς. Το περιεχόμενο του διαλόγου αυτού μπορούμε να το διαβάσουμε μέσα στο κορανικό κείμενο.

Ο Προφήτης αναγνωρίζει τη θεϊκή προέλευση της χριστιανικής πίστης και επαινεί τους Χριστιανούς για την προσήλωσή τους στη θρησκεία τους, πράγμα που τους εγγυάται τη μέλλουσα ζωή. Συγχρόνως όμως κατηγορεί τους ίδιους αυτούς Χριστιανούς ότι αλλοίωσαν τις Άγιες Γραφές που ο Θεός τους εμπιστεύτηκε. Η αλλοίωση αυτή, από τη μια μεριά τους οδήγησε στο να πιστεύουν σε τρεις Θεούς, δηλαδή στην πολυθεΐα, και από την άλλη τους εμποδίζει να αναγνωρίσουν τη νέα Αποκάλυψη και το νέο προφήτη του Αλλάχ, επειδή ακριβώς οι Χριστιανοί έχουν διαγράψει από τις Γραφές τους τα χωρία εκείνα που ανήγγελλαν κατά τρόπο καταφανή την έλευσή του. Για το λόγο αυτό ο Μωάμεθ κάλεσε τους Χριστιανούς να εγκαταλείψουν τις δογματικές τους πλάνες και να αναγνωρίσουν την νέα Αποκάλυψη, που ήλθε να επανορθώσει και να συμπληρώσει τις προγενέστερες αποκαλύψεις του θείου Θελήματος. Τους κάλεσε να προσχωρήσουν στη νέα θρησκεία, που είναι η αληθινή και αρχέγονη θρησκεία, η πίστη σ' ένα και μόνο Θεό, η πίστη του Αβραάμ, του κοινού Πατέρα όλων των πιστών. Μπροστά όμως στην άρνηση των Χριστιανών να δεχτούν την πρόσκλησή του και να προσχωρήσουν στη νέα θρησκεία, ο Μωάμεθ κατέκρινε αυστηρά την υπερηφάνειά τους και την σκληροκαρδία τους. Τους απείλησε μάλιστα με τη θεία τιμωρία και σε τούτον τον κόσμο και στον μέλλοντα.

Έτσι λοιπόν η πρώτη αυτή προσπάθεια διαλόγου απέτυχε τη στιγμή ακριβώς που άρχιζε. Η αποτυχία που οδήγησε τους Χριστιανούς και τους Μουσουλμάνους σε μια θρησκευτική και στρατιωτική αντιπαράταξη που διήρκεσε αιώνες πολλούς.

Από το μέρος πάλι των Χριστιανών ο πρώτος που έλαβε θέση έναντι της νέας θρησκείας υπήρξεν ο άγιος Ιωάννης ο Δαμασκηνός. Για το μεγάλο αυτό θεολόγο και διδάσκαλο της Εκκλησίας το Ισλάμ δεν είναι παρά μια ιουδαιοχριστιανική αίρεση, όπως τόσες άλλες προγενέστερες αιρέσεις. Όσο για το Κοράνιο, αποτελεί ένα συμπίλημα ετερόκλιτων στοιχείων, εθνικών, ιουδαϊκών, χριστιανικών, αιρετικών· ένα συνονθύλευμα αντιθετικών διδασκαλιών και αρχών, που υπαγορεύτηκαν στους απολίτιστους Άραβες από έναν άνθρωπο εξίσου αγράμματο μ' αυτούς· ένα κείμενο που όχι μόνο δεν είναι αποκεκαλυμμένο ή θεόπνευ-

στο, αλλά του οποίου το περιεχόμενο προκαλεί τον γέλωτα και την περιφρόνηση σε κάθε λογικό άνθρωπο.

Καθόλη τη βυζαντινή περίοδο και μέχρι μια αρκετά πρόσφατη εποχή, η αρνητική αυτή στάση του αγίου Ιωάννου του Δαμασκηνού θα επικρατήσει σ' ολόκληρη τη χριστιανική Θεολογία. Έτσι οι θεολόγοι θα προσπαθήσουν να καταγράψουν τις αντιθέσεις που περιέχονται στο Κοράνιο· να επισημάνουν τη φτώχεια του στους τομείς της διδασκαλίας και της λατρείας· να τονίσουν τον οπισθοδρομικό του χαρακτήρα σε σχέση με το χριστιανισμό ή ακόμα και με τον ιουδαϊσμό σ' ό,τι αφορά την ηθική, τη λατρεία και γενικά την πίστη, δηλαδή στη σχέση του ανθρώπου με το Θεό. Δεν έλειψαν βέβαια και οι προσπάθειες μιας πιο σοβαρής, πιο αντικειμενικής και πιο υπεύθυνης προσέγγισης του Κορανίου και της μουσουλμανικής θρησκείας. Καθόλη όμως τη μεγάλη χρονική αυτή περίοδο, η στάση των Χριστιανών έναντι του Ισλάμ υπήρξε πάντα αρνητική, εχθρική.

Η βασική δυσκολία για την Εκκλησία συνίστατο στο γεγονός ότι την εποχή της εμφάνισης του Ισλάμ και της Κορανικής αποκάλυψης η χριστιανική θεολογία είχε ήδη ολοκληρώσει το εκκλησιολογικό και σωτηριολογικό της οικοδόμημα. Της ήταν λοιπόν αδύνατο να δεχτεί ότι θα μπορούσε να υπάρξει μια άλλη οδός σωτηρίας από εκείνη που χάραξε ο Χριστός με τη θυσία Του και που το Άγιο Πνεύμα διαιωνίζει εντός και διά της Εκκλησίας.

Σε μια πιο πρόσφατη περίοδο η στάση των Χριστιανών έναντι του Κορανίου και της μουσουλμανικής θρησκείας υπήρξε μια στάση που θα μπορούσαμε να την ονομάσουμε επιστημολογική, γνωσιολογική. Βέβαια είναι δύσκολο να σκιαγραφήσουμε, έστω και με πολύ μεγάλη συντομία, την ιστορία της ισλαμολογίας και των κορανικών ερευνών τα τελευταία εκατόν πενήντα χρόνια. Οφείλουμε όμως να ομολογήσουμε ότι η επιστημονική έρευνα συνέβαλε τα μέγιστα στο να αποκτήσουν οι Χριστιανοί μια καλύτερη γνώση του Ισλάμ και του Κορανίου. Όμως όλοι σχεδόν οι ισλαμολόγοι, μέχρι τα μέσα του αιώνα μας τουλάχιστον, εργάστηκαν σύμφωνα με τις αρχές και τους κανόνες των ιστορικών επιστημών και ήταν βαθιά επηρεασμένοι από το θετικισμό και τον ιστορικισμό της εποχής τους. Συνεπώς η έρευνά τους αφορούσε στο:

— Να μελετήσουν το περιβάλλον μέσα στο οποίο γεννήθηκε και αναπτύχθηκε το Ισλάμ (κοινωνία, πολιτισμός, θρησκείες).

— Να επισημάνουν και να καταγράψουν τα ξένα στοιχεία (ιουδαϊκά, χριστιανικά, εθνικά κ.λπ.) που συναντάμε στο κορανικό κείμενο και, στη συνέχεια, στη μουσουλμανική παράδοση και στα χαντίθ.

— Να καθορίσουν τις σχέσεις που υπάρχουν ενδεχομένως ανάμεσα στην κορανική αποκάλυψη και στις συνθήκες ζωής του Μωάμεθ και της πρώτης μουσουλμανικής Κοινότητας. Έτσι κατόρθωσαν π.χ. να καθορίσουν τη χρονολογική σειρά «αποκάλυψης» των σουρών, να καταρτίσουν έναν χρονολογικό πίνακα που, χωρίς να είναι βέβαια καθόλα ακριβής, παρουσιάζει όμως μεγάλη

αληθοφάνεια και οξύνοια. Επίσης επεξεργάστηκαν νέες μεταφράσεις του Κορανίου σε διάφορες ευρωπαϊκές γλώσσες, μεταφράσεις εξαιρετικής ποιότητας και με σοφές υποσημειώσεις και επεξηγήσεις.

Αυτοί οι ισλαμολόγοι και ανατολιστές ήταν βέβαια κατά πρώτο και κύριο λόγο υπηρέτες της επιστήμης τους. Ανήκαν όμως στο δυτικό πολιτισμό και είχαν ανατραφεί μέσα σε καθολικό ή προτεσταντικό περιβάλλον. Επομένως η στάση τους έναντι του Κορανίου και του Ισλάμ δε μπορούσε να μην επηρεαστεί από τη μακραίωνη χριστιανική παράδοση, μια παράδοση φορτωμένη με διάφορες προκαταλήψεις, θρησκευτικές και ιδεολογικές. Ωστόσο το κίνημα συμπάθειας και κατανόησης της μουσουλμανικής θρησκείας που αναπτύχτηκε στη συνέχεια στηρίζεται πάνω στο έργο των ισλαμολόγων και ανατολιστών. Το κίνημα διαλόγου που γνωρίζουμε και ζούμε σήμερα αποτελεί τη φυσική συνέχεια του κινήματος των ανατολιστών. Ο L. Massignon στη Γαλλία, ο Asin Palacios στην Ισπανία, ο Nöldeke στη Γερμανία, ο W.M. Watt στην Αγγλία, ανήκουν ακριβώς στην πλειάδα των ανατολιστών, των οποίων οι ισλαμολογικές μελέτες έδωσαν νέα ώθηση και νέο προσανατολισμό στις σχέσεις του Χριστιανισμού με το Μουσουλμανισμό και επέτρεψαν την ύπαρξη του σημερινού ισλαμοχριστιανικού διαλόγου. Οι επιστήμονες όμως που ανέφερα – καθώς και πολλοί άλλοι συνάδελφοί τους και μαθητές τους– διακρίνονταν επίσης για τη γενναιότητα της ψυχής τους και για τη βαθιά τους πίστη. Οι δυο αυτές αρετές, τα δυο αυτά θεία χαρίσματα, τους βοήθησαν ώστε να αναγνωρίσουν στο Ισλάμ τη θρησκεία που δοξολογεί τον ίδιο με μας Θεό, το Θεό του Αβραάμ, τον κοινό Πατέρα όλων των πιστών.

Οι ίδιες ακριβώς αρετές χαρακτηρίζουν και όλους τους χριστιανούς, καθολικούς, προτεστάντες και ορθοδόξους, που τα πενήντα τελευταία χρόνια, κυρίως από τη δεκαετία το ’60 και ύστερα, αποφάσισαν να εργαστούν για την προώθηση του ισλαμοχριστιανικού διαλόγου και την όσο το δυνατό μεγαλύτερη προσέγγιση και καλύτερη γνωριμία μεταξύ των δύο αυτών αποκεκαλυμμένων θρησκειών. Ο δεύτερος παγκόσμιος πόλεμος, η απελευθέρωση των παλαιών προτεκτοράτων και αποικιών, η βιομηχανική ανάπτυξη της Δυτικής Ευρώπης και η συρροή στις χώρες της πληθώρας εργατικού δυναμικού από την Ασία και την Αφρική, η κρίση των πνευματικών αξιών και ιδεολογιών στη Δύση και η αφύπνιση των εθνικιστικών, πολιτιστικών και θρησκευτικών συνειδήσεων στις χώρες του Τρίτου Κόσμου, η εξαιρετικά ταχεία ανάπτυξη των μέσων επικοινωνίας μεταξύ των ανθρώπων (μέσα συγκοινωνίας και μέσα μαζικής τηλεπικοινωνίας), όλα αυτά τα πολιτικά, οικονομικά και πολιτισμικά γεγονότα και φαινόμενα συνετέλεσαν ώστε οι άνθρωποι της πίστης, τόσο οι χριστιανοί όσο και οι μουσουλμάνοι, να συνειδητοποιήσουν την ευθύνη τους και να αισθανθούν την ανάγκη μιας καλύτερης γνωριμίας, μιας στενότερης επικοινωνίας, ενός νέου

διαλόγου ανάμεσά τους και ανάμεσα στα θρησκευτικά τους βιώματα και ιδεολογήματα. Ο διάλογος αυτός φάνηκε συχνά και σε πολλούς από τους εργάτες του σαν ένα επιτακτικό καθήκον των πιστών έναντι της σύγχρονης κοινωνίας, έναντι στου σύγχρονου ανθρώπου, που ποθεί να τραφεί με μια γνήσια θρησκευτική και πνευματική τροφή. Έτσι μπήκαμε στην τελευταία φάση, στην εντελώς νέα φύση του ισλαμοχριστιανικού διαλόγου, που παρουσιάζει και τις μεγαλύτερες δυσκολίες, που έχει να αντιμετωπίσει και τους σοβαρότερους κινδύνους.

Υπό το φως των όσων εκθέσαμε, ποια είναι η θέση που η χριστιανική μου πίστη και η χριστιανική μου συνείδηση μπορούν και οφείλουν να λάβουν έναντι του Κορανίου; Ποια πρέπει να είναι η φύση του διαλόγου μου με τους Μουσουλμάνους, της χριστιανικής μου πίστης με τη μουσουλμανική; Τι πρέπει και τι μπορώ να κάνω για να πορευτώ ένα κομμάτι του δρόμου μαζί τους ή στο πλευρό τους;

Νομίζω πως η απάντηση στα ερωτήματα αυτά είναι απλή, πολύ απλή. *Οφείλω να εκτιμήσω και να αναγνωρίσω στον συνομιλητή μου αυτό ακριβώς που είναι και όχι αυτό που θα ήθελα να είναι.*

Το Κοράνιο είναι για τους Μουσουλμάνους ό,τι είναι για τους Χριστιανούς ο Κύριος ημών Ιησούς Χριστός. Στο πιστεύω τους και στη ζωή τους η Ιερά Βίβλος τους κατέχει τη θέση που κατέχει σε μας ο Θεάνθρωπος Ιησούς. Είναι ο άκτιστος Λόγος του Θεού, που αποκαλύφθηκε στον κόσμο για να φωτίσει τους ανθρώπους και να τους οδηγήσει στη γνώση του Θεού και στη σωτηρία. Ό,τι περιέχεται στο Κοράνιο είναι αποκάλυψη Θεού, αυτό που ο Αλλάχ ευδόκησε να φανερώσει στους ανθρώπους και η αποκάλυψη του Θελήματος του Αλλάχ είναι η αιώνια αλήθεια. Το Κοράνιο είναι η Οδός, η Αλήθεια και η Ζωή. Πλημμυρίζει και καταυγάζει τις ψυχές των πιστών, διαπλάθει τις ψυχές τους στο να ζουν σε κατάσταση αενάου δοξολογίας του Κυρίου τους.

Να λοιπόν ποια πρέπει να είναι η στάση της χριστιανικής μου πίστης έναντι του Κορανίου. Μια τέτοια στάση δε σημαίνει βέβαια ότι οφείλω να δεχτώ την κορανική αποκάλυψη και να προσχωρήσω στη μουσουλμανική θρησκεία. Κανένας μουσουλμάνος με πίστη βαθιά και ειλικρινή δε θα μου ζητήσει ποτέ κάτι τέτοιο. Η χριστιανική μου πίστη είναι θεμελιωμένη πάνω στην έλευση του Υιού του Θεού, στην ενσάρκωσή Του, στο θάνατό Του, στην ανάστασή Του. Χωρίς την πίστη στο μοναδικό αυτό γεγονός στην ιστορία της ανθρωπότητας η χριστιανική μου πίστη παύει να υπάρχει, δεν έχει πια κανένα λόγο ύπαρξης. Άλλωστε, αν αρνηθώ την πίστη μου αυτή, δε βλέπω υπό ποια ιδιότητα θα μπορούσα να αρχίσω και να διεξαγάγω τον ισλαμοχριστιανικό διάλογο. Ωστόσο δεν ξεχνώ ότι το Κοράνιο αρνείται τη θεμελιώδη αυτή αλήθεια της πίστης μου, καθώς επίσης και την πίστη μου στον Πατέρα, τον Υιό και το Άγιο Πνεύμα, δηλαδή στην Τριαδικότητα του ενός και μόνου Θεού.

Η στάση μου λοιπόν έναντι του Κορανίου θα πρέπει να είναι στάση όχι αποδοχής της διδασκαλίας του και προσχώρησης σ' αυτήν, αλλά απόλυτου και ειλικρινούς σεβασμού προς αυτό που είναι η Αποκάλυψη του Θεού για τους Μουσουλμάνους. Οφείλω δηλαδή να σέβομαι ειλικρινά και απόλυτα την πίστη των Μουσουλμάνων. Κι εφόσον οι Μουσουλμάνοι τηρούν την ίδια στάση έναντι των θεμελιωδών δογμάτων της δικής μου χριστιανικής πίστης, μπορούμε ασφαλώς –ξεκινώντας από τον αλληλοσεβασμό αυτό– να συνδιαλεχτούμε, να αλληλογνωριστούμε, να αλληλοαναγνωριστούμε, να αλληλοβοηθηθούμε και να εργαστούμε μαζί για τη σωτηρία μας και για τη σωτηρία του κόσμου.

Αυτό σημαίνει ότι ο σκοπός ενός αληθινού διαλόγου μεταξύ πιστών δεν είναι να διδάξουν οι μεν την πίστη τους στους άλλους, να προσπαθήσουν να αποδείξουν την ανωτερότητα της πίστης τους έναντι της πίστης των άλλων. Ο αληθινός διάλογος συνίσταται στο να πάμε προς τον άλλο με την ειλικρινή επιθυμία να γνωρίσουμε τα θρησκευτικά του βιώματα, να κατανοήσουμε την πίστη του· να δούμε και να καταλάβουμε πώς ζει την πίστη του στα βάθη του θρησκευτικού του είναι, στις σχέσεις του τις πιο προσωπικές και τις πιο ενδόμυχες με το Θεό, τον οποίο λατρεύει και στο θέλημα του οποίου υποτάσσεται. Μια τέτοια γνωριμία της πίστης και της θρησκευτικής εμπειρίας του άλλου θα με βοηθήσει οπωσδήποτε να συνειδητοποιήσω καλύτερα και να ζήσω αυθεντικότερα τη δική μου πίστη.

Το Κοράνιο είναι το κέντρο της μουσουλμανικής πίστης, είναι ο υπέρτατος Οδηγός όλων των Μουσουλμάνων, που τους καθοδηγεί στην οδό συνάντησής τους με το Δημιουργό. Αυτό το «πιστεύω» των Μουσουλμάνων οφείλουμε να σεβόμαστε με όλη την ειλικρίνεια κι αυθεντικότητα της δικής μας, χριστιανικής πίστης.



Η «Μπασμάλα» (=«bi 'smi 'llahi 'l-rahmani 'l-rahimi» = «Στο όνομα του Θεού του ελεήμονα, του σπλαχνικού». Με τη φράση αυτή αρχίζουν όλα τα κεφάλαια (σούρες) του Κορανίου.

Παγκόσμιο Συμβούλιο Εκκλησιών και διαθρησκειακός διάλογος

Ενημερωτικό σημείωμα με ιδιαίτερη αναφορά στις σχέσεις με το Ισλάμ

Γεώργιος Ν. Λαιμόπουλος

Η συνοπτική αυτή παρουσίαση δεν φιλοδοξεί να επιχειρήσει συστηματική εμβάθυνση του διαθρησκειακού διαλόγου στο σύνολό του, να σχολιάσει τη θεολογική θεμελίωσή του, να υπεισέλθει στον καθαυτό θεολογικό προβληματισμό του ή να αναζητήσει νέες προοπτικές για το διάλογο αυτό και, ειδικότερα, για τις σχέσεις Χριστιανισμού και Ισλάμ.

Σκοπός της είναι να περιγράψει το πλαίσιο στο οποίο άρχισαν οι διαθρησκειακές επαφές στους κόλπους της Οικουμενικής Κίνησης, να αναφερθεί στο πνεύμα το οποίο διέπει τις κατά καιρούς συναντήσεις εκπροσώπων διαφόρων θρησκειών που οργανώνει το ΠΣΕ, να καταγράψει ορισμένες σημαδιακές προσπάθειες και να προσφέρει βιβλιογραφικές ενδείξεις από τη σύγχρονη οικουμενική προβληματική. Άλλωστε, το ίδιο το ΠΣΕ θεωρεί ότι έκλεισε η πρώτη εικοσαετία επαφών με το Ισλάμ (1969-1989)[1] και ότι ανοίγονται μπροστά μας μια νέα περίοδος αξιολόγησης και νέες δυνατότητες περαιτέρω συνεργασίας[2].

Ο διαθρησκειακός διάλογος

Περί τα τέλη της δεκαετίας του εξήντα και τις αρχές της δεκαετίας του εβδομήντα, ακόμη μια δραστηριότητα προστίθεται στην ημερήσια διάταξη της

1. Η συγκομιδή της πρώτης αυτής εικοσαετίας επιχειρείται με τη δημοσίευση σε ένα τόμο όλων των πορισμάτων και κειμένων των συναντήσεων που οργάνωσε το Συμβούλιο: Stuart E. Browm (ed.), *Meeting in Faith, Twenty Years of Christian-Muslim Conversations Sponsored by the World Council of Churches*, Geneva: WCC, 1989.
2. Η Κεντρική Επιτροπή του παρελθόντος Αυγούστου (Γενεύη, 1992) αποφάσισε να αποσταλεί στις Εκκλησίες-μέλη του ΠΣΕ ένα κείμενο που προσπαθεί ακριβώς να περιγράψει τις νέες δυνατότητες συνεργασίας. Πρβλ. *Issues in Christian-Muslim Relations: Ecumenical Considerations.*
«Οι χριστιανοί», παρατηρεί το κείμενο αυτό, «τείνουν να περαίνουν ότι το Ισλάμ είναι μονολιθικό –το ίδιο στο Μαρόκο, το ίδιο και στην Μαλαισία. Στην πραγματικότητα όμως, τόσο στην ιστορία όσο και σήμερα, το Ισλάμ παρουσιάζει μια αξιοπρόσεκτη ποικιλία με τις διάφορες σχολές σκέψης στο θεολογικό, φιλοσοφικό και νομικό χώρο. Ακόμα, οι πολλαπλές εκφράσεις της λαϊκής ευσέβειας συμβάλλουν στη δημιουργία μιας θρησκευτικής κοινότητας, που κάθε άλλο παρά ομοιογενής είναι. Γι' αυτό και όταν προσπαθούμε να κατανοήσουμε το Ισλάμ μέσα σε ένα δεδομένο κοινωνικο-πολιτικό και πολιτιστικό περιβάλλον, θα πρέπει να λάβουμε υπόψη την ιστορία, τις πολιτικές δομές, καθώς και τις ισορροπίες μεταξύ μειονότητας-πλειοψηφίας των θρησκευτικών κοινοτήτων».

Οικουμενικής Κίνησης γενικά και του ΠΣΕ ειδικότερα: ο διάλογος με τις άλλες θρησκείες και ιδεολογίες. Πρόκειται για ένα νέο τρόπο θεώρησης των πραγμάτων, που προσπαθεί να ανοίξει καινούργιους ορίζοντες στον τομέα τόσο της θεολογικής σκέψης και της ιεραποστολικής δραστηριότητας των εκκλησιών, όσο και στις επί μέρους καθημερινές σχέσεις και επαφές τους με ανθρώπους που έχουν διαφορετικές θρησκευτικές και ιδεολογικές πεποιθήσεις. Για να κατανοήσουμε καλύτερα το τολμηρό αυτό βήμα, πρέπει ίσως να θυμηθούμε ότι την εποχή ακριβώς εκείνη οι Εκκλησίες είχαν αρχίσει να συνειδητοποιούν ολοένα και περισσότερο την ανάγκη διαλεκτικής αντιμετώπισης τριών μεγάλων ρευμάτων: της εκκοσμίκευσης, του μαρξισμού και των άλλων θρησκειών.

Από την αρχή βέβαια του αιώνα, στις παγκόσμιες διασκέψεις ιεραποστολής – Εδιμβούργο (1910), Ιεροσόλυμα (1928) και Τάμπαραμ των Ινδιών (1938) – είχαν καταβληθεί θεολογικές προσπάθειες για την κατανόηση της σωτηριολογικής σημασίας των άλλων θρησκειών και, κατά συνέπεια, της ιεραποστολικής μεθοδολογίας την οποία θα έπρεπε να υιοθετήσουν οι Εκκλησίες. Είχαν ακουστεί τότε ενδιαφέρουσες απόψεις και έγιναν αρκετές θεολογικές ζυμώσεις, αλλά είναι σαφές ότι ο προτεσταντικός «ιεραποστολικός ζήλος» της εποχής δεν ήταν αρκετά ώριμος για να δεχθεί την αναγακαιότητα του διαθρησκειακού διαλόγου[3].

Στη νέα θεώρηση του όλου θέματος συνέβαλε οπωσδήποτε το πνεύμα που είχε μόλις πνεύσει στο ρωμαιοκαθολικό χώρο με την Β΄ Βατικανή Σύνοδο (Gaudium et Spes, Dignitatis Humanae). Θα μπορούσαμε, για παράδειγμα, να αναφέρουμε στο σημείο αυτό τον ιδιαίτερα φιλικό τόνο της «Διακήρυξης περί των σχέσεων της Εκκλησίας με τις μη χριστιανικές κοινότητες» (Nostra Aetate)[4].

Με άλλα λόγια, ενώ στο παρελθόν υπήρχε διάχυτη η εντύπωση ότι ιεραποστολική κλήση της Εκκλησίας και διάλογος με τις άλλες θρησκείες είναι δύο μεγέθη ασυμβίβαστα, δημιουργήθηκε βαθμιαία ένα κλίμα που άφησε να διαγραφεί στον ορίζοντα η πιθανότητα γόνιμης αντιπαράθεσής τους[5].

3. Για περαιτέρω ενημέρωση όσον αφορά στις ζυμώσεις που οδήγησαν στη νέα θεώρηση πρβλ. *New Approaches to Men of Other Faiths: a Theological Discussion, 1938-1968*, Geneva: WCC, Research Booklet No. 18, 1970. Ειδικότερα, για μεν την περίοδο 1910-1970 πρβλ. Carl F. Hallencreutz, *A Long-standing Concern: Dialogue in Ecumenical History 1910-1979*, στο βιβλίο του S.J. Samartha, *Living Faiths and the Ecumenical Movement*, Geneva: WCC, 1971, σ. 57-71· για δε τη περίοδο 1955-1970 πρβλ. Gérard Valée, *The Word of God and the LIving Faiths of Men: Chronology and Bibliography of a Study Process*, στο ίδιο βιβλίο, σ. 165-182.
4. Στο κείμενο εκείνο, που διατηρεί ακόμη την επικαιρότητά του, ανεφέρετο ότι οι Μουσουλμάνοι «λατρεύουν τον ένα Θεό, οικτίρμονα και παντοδύναμο, δημιουργό ουρανού και γης, το Θεό που μίλησε στους ανθρώπους». Πρβλ. Bulletin Secretarius pro non Christianis 56 (1984/2), 13.
5. Η πρώτη προσπάθεια του ΠΣΕ να συνδυάσει σ' ένα κείμενό του τις δυό έννοιες οδήγησε στην ακόλουθη διατύπωση: «Διάλογος και αγγελία του χαρμόσυνου μηνύματος δεν ταυτίζονται, αλλά συνδέονται. Όταν ζούμε με γνώμονα το διάλογο, πάντα και πανταχού μπορούν να μας δοθούν ευκαιρίες αγγελίας του Ευαγγελίου. Για τους Χριστιανούς, η αγγελία του Ευαγγελίου δεν είναι τίποτε άλλο παρά μοίρασμα με τον πλησίον του χαρμόσυνου μηνύματος της παρουσίας και δράσης του Θεού μέσα στην ιστορία εν Χριστώ Ιησού. Η αγγελία γίνεται με τρόπους πολλούς, που ξεπερνούν τα όρια

Έτσι, η σύσταση το 1971 στο ΠΣΕ του τμήματος διαλόγου με τις άλλες θρησκείες και ιδεολογίες ακολούθησε μάλλον τη φυσική εξέλιξη ενός γενικότερου πνεύματος, που εξέφραζε την ευαισθησία πολλών εκκλησιών στα «σημεία των καιρών». Ιδιαίτερα οι «νέες» λεγόμενες Εκκλησίες του τρίτου κόσμου, που έγραφαν την περίοδο εκείνη με επιτυχία και με σχετική ταχύτητα τις σελίδες της πολιτικής, πολιτιστικής αλλά και θρησκευτικής χειραφέτησής τους, έθεσαν επί τάπητος το όλο θέμα των σχέσεων με τις άλλες θρησκείες. Η προβληματική τη φορά αυτή δεν ήταν αμιγώς θεολογική και ακαδημαϊκή –ιεραποστολική με τη στενή σημασία του όρου – αλλά αναζητούσε δυνατότητες αμοιβαίας κατανόησης, συνύπαρξης και συνεργασίας για την οικοδομή ενός νέου πολιτικού, εθνικού και πνευματικού κλίματος[6].

Γι' αυτό και κάθε προσπάθεια του ΠΣΕ που απέβλεπε στο διαθρησκειακό διάλογο, βασιζόταν – και βασίζεται ακόμη – στις ακόλουθες αρχές:

(α) Οι κοινωνίες, μέσα στις οποίες ζουν οι Εκκλησίες και μέσα στις οποίες καλούνται οι χριστιανοί να προσφέρουν τη μαρτυρία τους, είναι κατά γενικό πια κανόνα *πλουραλιστικές*[7]. Πρόκειται για κοινωνίες, όπου συνυπάρχουν εκ των πραγμάτων διάφορες – πολλές φορές μάλιστα και αντιμαχόμενες– θρησκευτικές και άλλες πεποιθήσεις, οι οποίες οφείλουν να συμβιώσουν ειρηνικά και να προσφέρουν τη συμβολή τους στο κοινωνικό σύνολο.

(β) Ο διάλογος – κάθε είδος, δηλαδή, επαφής και ανταλλαγής απόψεων, κάθε προσπάθεια συνεργασίας με εκπροσώπους των άλλων θρησκειών – δεν είναι τίποτε άλλο παρά *χριστιανική μαρτυρία και ευαγγελισμός*[8], ειλικρινής προσπάθεια να μοιραστούμε με τον κάθε συνάνθρωπό μας την ελπίδα που εμείς

του διαλόγου· οφείλει όμως πάντοτε να επιχειρείται μέσα σ' ένα πνεύμα διαλεκτικό. Εξ άλλου, ο διάλογος μπορεί να εμπερικλείει την αγγελία, δεδομένου ότι διεξάγεται από ανθρώπους που έχουν βαθιά συνείδηση ότι οφείλουν να μεταδώσουν το χαρμόσυνο μήνυμα». Πρβλ. *Christians in Dialogue with Men of Other Faiths*, Consultation with Men of Other Faith in Kandy, Ceylon, 1967, στον τόμο *Christians Meeting Muslims, WCC Papers on Ten Years of Christian-Muslim Dialogue*, Geneva: WCC, 1980, σ.19.

Την ίδια περίπου εποχή, από δικής της πλευράς, η Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία συντάσσει ένα επίσημο κείμενο με τίτλο: *Attitude de l' Eglise catholique devant les croyants des autres religions - Réflexions et orientations concernant le dialogue et la mission*, Secretariatus pro non christianis, Città del Vaticano, 1984.

6. Πρβλ. την εισήγηση του Ινδού Θεολόγου στη Γενική Συνέλευση του Νέου Δελχί, το 1961: P.D. Devenandan, *Preparation for Dialogue* (Ed. N. Devanandan and M.M. Thomas), Bangalore 1964, σ. 183-186.
7. Από την πλούσια βιβλιογραφία γύρω από το επίκαιρο αυτό θέμα αναφέρουμε εδώ δειγματοληπτικά τα ακόλουθα έργα: Michael Barnes, *Religions in Conversations: Chritian Identity and Religious Pluralism*, London: SPCK 1989. Harold Coward, *Pluralism: Challenge to World Religions*, Maryknoll, Ny: Orbis Books, 1985. Harold A. Netland, *Dissonant Voices: Religious Pluralism and the Question of Truth*, Leicester: Apollos, 1991. Lesslie Newbigin, *The Gospel in a Pluralist Society*, Geneva: WCC, 1989. Alan Race, *Cristians and Religious Pluralism, Patterns in the Christian Theology of Religions*, London: SCM Press Ltd, 1983. Christopher Lamb, *Belief in a Mixed Society*, London: Lion, 1985. J.P. Rajasheker (ed.), *Religious Pluralism and Lutheran Theology*, Geneva: World Lutheran Federation, 1988
8. Η πιο επίκαιρη συμβολή στο θέμα αυτό είναι το πρόσφατο κείμενο της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας *Dialogue and Proclamation: Reflection and Orientations on Interreligious Dialogue and the Proclamation of the Gospel of Jesus Christ*, Buletin Pontificum Consilium pro Dialogo inter Religiones 77(1991), 2.

οι χριστιανοί έχουμε μέσα μας (πρβλ. Α΄ Πετρ. 3, 15).

(γ) Είναι απαραίτητη σήμερα η αμοιβαία *γνωριμία και κατανόηση* μεταξύ των θρησκειών. Οι γνώσεις μας για τις άλλες θρησκείες περιορίζονται κατά κανόνα σε πληροφορίες που αντλούμε από αντιρρητικά και πολεμικά συγγράμματα, ενώ η στάση μας απέναντί τους μαρτυρεί προκαταλήψεις του παρελθόντος και έλλειψη εμπιστοσύνης[9].

(δ) Τα επιστημονικά και ακαδημαϊκά κέντρα όπου προωθούνται οι θρησκειολογικές έρευνες είναι κατά πάντα αξιόλογα, αλλά η ανάγκη αντιμετώπισης σωρείας καθημερινών προβλημάτων σε επίπεδο *ποιμαντικό και πνευματικό* γίνεται όλο και περισσότερο αισθητή.

(ε) Σε πολλές περιοχές της υφηλίου μας μόνο μια αγαστή και εποικοδομητική συνεργασία μεταξύ εκπροσώπων όλων των θρησκευμάτων μπορεί να δημιουργήσει τις κατάλληλες προϋποθέσεις εξασφάλισης και προστασίας της *θρησκευτικής ελευθερίας*[10].

(στ) Οι εκπρόσωποι και οι πιστοί των διαφόρων θρησκειών έχουν την ιερή υποχρέωση να μιλήσουν από κοινού και να συνεργασθούν για την *ειρήνη και τη δικαιοσύνη* (με ιδιαίτερη έμφαση στην κοινωνική δικαιοσύνη), δεδομένου ότι δικαιοσύνη και ειρήνη πηγάζουν μέσα από αυτή την ίδια την πίστη στο Θεό.

(ζ) Ο διαθρησκειακός διάλογος πάνω σε θέματα πίστης (dialogue of faith) μπορεί να εμπλουτισθεί και ενισχυθεί από το *διάλογο ζωής* (dialogue of life) μεταξύ ανθρώπων που ζουν μέσα στις ίδιες συνθήκες και μοιράζονται καθημερινά τις ίδιες χαρές και λύπες, τις ίδιες αγωνίες και ελπίδες[11].

Θα ήταν ίσως υπερβολή να λεχθεί αβασάνιστα, ότι η προβληματική αυτή βρήκε ευθύς εξ αρχής σύμφωνη την Ορθόδοξη Εκκλησία και Θεολογία στο σύνολό της. ΄Οπως συνέβη με πολλές άλλες Εκκλησίες και παραδόσεις, υπήρξαν σοβαρές επιφυλάξεις και, κατά καιρούς, αυστηρή κριτική. Ας μη λησμονηθεί όμως, ότι παρά το μεγάλο αριθμό των θεολογικών, κανονικών, πνευματικών και ποιμαντικών αναζητήσεών της, δεν παρέλειψε η Ορθοδοξία – ήδη το 1961, στη Ρόδο– να συμπεριλάβει στον κατάλογο θεμάτων της Συνόδου της δύο θέματα που έχουν άμεση σχέση με το αντικείμενό μας: στο μεν κεφάλαιο των θεολογικών θεμάτων βλέπουμε να αναγράφεται το θέμα: «Ορθοδοξία και άλλαι θρησκείαι», στο δε κεφάλαιο περί Ορθοδοξίας στο σύγχρονο κόσμο «Συμβολή των κατά τόπους Ορθοδόξων Εκκλησιών εις επικράτησιν των χριστιανικών ιδεωδών της ειρήνης, της ελευθερίας, της αδελφοσύνης και της

9. Leonard J. Swidler (ed.), *Attitudes of Religions and Ideologies Towards the Outsider: the Other*, New York - Toronto: The Edwin Mellen Press, 1990. Σημειώνομε ότι στον συλλογικό αυτό τόμο συμπεριλαμβάνεται και το άρθρο του π. Δημητρίου Κωνσταντέλου, με τίτλο *The attitude of Orthodox Christians toward non-Orthodox and non-Christians*.

10. Eric Binet (éd), *La liberté religieuse dans le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam: colloque international à l'Abbaye de Sénanque*, Paris: Cerf, 1981. Sami A. Aldeeb Abu Sahlieh, *Droits de l' homme conflictuels entre l' Occident et l' Islam*, St Sulpice, 1991.

11. Darrol M. Bryant (ed.), *Pluralism, Tolerance and Dialogue: six studies*, Waterloo, Ontario: University of Waterloo Press, 1989.

αγάπης μεταξύ των λαών»[12].

Εκείνο όμως που είναι άξιο μνείας στο σημείο αυτό, είναι ότι στο ξεκίνημα ήδη της προσπάθειας του ΠΣΕ, μόλις πρωτοεμφανίστηκε ο προβληματισμός και υπήρχαν ακόμη δικαιολογημένα ερωτηματικά, ένα ορθόδοξο κείμενο ήρθε να ταράξει τα λιμνάζοντα νερά της προτεσταντικής σκέψης, που ήταν εγκλωβισμένη στην αποκλειστικά χριστομονιστική θεώρηση της σωτηρίας και της ιεραποστολικής δράσης. Τουλάχιστον στους κύκλους του ΠΣΕ, διατηρεί πάντα τον πρωτοποριακό χαρακτήρα της η εισήγηση του Μητροπολίτη του Όρους Λιβάνου Γεωργίου στην Κεντρική Επιτροπή της Αδδίς Αμπέμπα (1971), με θέμα «Ο χριστιανισμός μέσα σ' ένα πλουραλιστικό κόσμο - Η οικονομία του αγίου Πνεύματος»[13].

Αναγκαιότητα διαλόγου με το Ισλάμ

Στα πλαίσια των γενικών αυτών αρχών ο διάλογος με το Ισλάμ δεν μπορούσε να έχει για το ΠΣΕ παρά μόνο χαρακτήρα επείγοντα και υπαρξιακό. Πολλές Εκκλησίες-μέλη του Συμβουλίου αντιμετώπιζαν ήδη το θέμα των σχέσεων με το Ισλάμ από ιστορικής, κοινωνικής, αλλά και πολιτικής σκοπιάς. Γι' αυτό, όπως θα δούμε στη συνέχεια, όλες οι επαφές επικεντρώθηκαν περισσότερο σε θέματα συνύπαρξης και συνεργασίας, ειρηνικής συμβίωσης και συμπόρευσης. Ο διάλογος, ευθύς εξ αρχής, δεν υπήρξε αμιγώς «θεολογικός», ούτε στη θεματολογία ούτε στη μεθοδολογία του. Θα ήταν ορθότερο ο χαρακτήρας του να αναζητηθεί στον ευρύτερο χώρο του ποιμαντικού και ιεραποστολικού προβληματισμού των Εκκλησιών.

Για μας τους ορθοδόξους περιττεύει βέβαια κάθε αναφορά στο προσκήνιο της Μέσης Ανατολής, όπου εύκολα μπορεί κανείς να εντοπίσει το θέμα σε όλες τις πτυχές και αποχρώσεις του και να αναφερθεί ταυτόχρονα στους μύριους τρόπους θεώρησης και αντιμετώπισής του τόσο στο παρελθόν όσο και σήμερα. Δεν πρέπει πάντως να παραθεωρηθεί η στάση του Πατριαρχείου Αντιοχείας τα τελευταία χρόνια, που εγκατέλειψε τη γλώσσα της απολογητικής και πολεμικής θεολογίας, υιοθετώντας – με την αρωγή και της σημερινής πολιτιστικής και

12. Στο τελικό κείμενο πάνω στο θέμα αυτό, που ύστερα από μακρόχρονη επεξεργασία και πολλές διαβουλεύσεις έγινε ομόφωνα αποδεκτό στη Γ΄ Προσυνοδική Πανορθόδοξο Διάσκεψη (Σαμπεζύ, 1986), μπορούμε να διακρίνουμε μια «ορθόδοξη γραμμή» όσον αφορά στη δυνατότητα και αναγκαιότητα του διαθρησκειακού διαλόγου:
«Οι Ορθόδοξες Εκκλησίες καλούνται να συμβάλουν στην διαθρησκειακή συνεννόηση και συνεργασία, και στη διαμέσου αυτής απάλειψη του φανατισμού από κάθε πλευρά και με αυτό το τρόπο στη συμφιλίωση των λαών και στην επικράτηση των αγαθών της ελευθερίας και της ειρήνης στον κόσμο για εξυπηρέτηση του σύγχρονου ανθρώπου, ανεξαρτήτως φυλής και θρησκεύματος. Εννοείται ότι η συνεργασία αυτή αποκλείει τόσο το συγκρητισμό, όσο και την επιδίωξη επιβολής οποιασδήποτε θρησκείας πάνω στους άλλους». Το κείμενο δημοσιεύθηκε σε πολλά βιβλία και περιοδικά. Πρβλ. Ί. Μπρία - Π. Βασιλειάδη, *Ορθόδοξη Χριστιανική Μαρτυρία*, Τέρτιος, Κατερίνη, 1989, σ. 164.

13. Métropolite Georges (Khodr) de Byblos et du Mont-Liban, *Christianisme dans un monde pluraliste - L'économie du Saint-Esprit*, Irénikon 44(1971), 2. Metropolitan Georges (Khodr) of Byblos and Mount Lebanon, *The Economy of the Holy Spirit*, The Ecumenical Review 23(1971), 2. Πρβλ. και Ιωάννου Καρμίρη, *Η παγκοσμιότης της εν Χριστώ σωτηρίας*, Αθήναι 1981.

γλωσσικής ταυτότητάς του – τη διαλογική μέθοδο[14]. Η αναγκαιότητα όμως του διαλόγου με το Ισλάμ φάνηκε και από άλλες πρωτοποριακές ορθόδοξες προσπάθειες, που καταβλήθηκαν από μεμονωμένα άτομα ή και θεσμούς[15].

Πέρα όμως από τη Μέση Ανατολή υπήρχαν και υπάρχουν πολλές άλλες περιπτώσεις, εξίσου σημαντικές. Χώρες σαν το Πακιστάν, την Ινδονησία[16], τη Σομαλία ή το Σουδάν, όπου οι χριστιανοί αποτελούν μικρή μειονότητα μέσα σε μια μουσουλμανική κοινωνία. Χώρες σαν τις Φιλιππίνες[17], όπου οι μουσουλμάνοι σαν μειονότητα ζουν μέσα σε μια χριστιανική κοινωνία. Χώρες σαν τις Ινδίες, την Κεϋλάνη ή την Ταϋλάνδη, όπου οι μουσουλμάνοι, μαζί με τους χριστιανούς, βιώνουν και αυτοί την εμπειρία της θρησκευτικής μειονότητας. Χώρες σαν την Νιγηρία[18], όπου συναντώνται – και συγκρούονται – εκατέρωθεν ιεραποστολικές προσπάθειες και πολιτικές επιδιώξεις. Χώρες, τέλος, στη γηραιά μας ήπειρο και στην Βόρειο Αμερική, όπου το μεταναστευτικό και προσφυγικό ρεύμα δημιουργούν νέες κοινωνιολογικές συνθήκες και νέες ποιμαντικές απαιτήσεις[19]. Και οπωσδήποτε οι περιπτώσεις αυτές δεν είναι παρά μεμονωμένα παραδείγματα, ενδεικτικά της πολύπλοκης κοινωνικο-πολιτικής και θρησκευτικής κατάστασης που επικρατεί ανά την υφήλιο.

Σύντομο χρονικό του διαλόγου με το Ισλάμ

Η πρώτη συνάντηση που οργανώθηκε από το ΠΣΕ το 1966 στη Broumana (Λίβανος), με θέμα «Σύσκεψη χριστιανών από τον χώρο του Ισλάμ», κατέληξε στο συμπέρασμα ότι ήταν δύσκολο και όχι ορθό να συζητιούνται θέματα σχέσεων, ερήμην των αμέσως ενδιαφερομένων. Γι' αυτό και οι σύνεδροι πρότειναν

14. Πρβλ. Patriarch Ignatios IV, *The Encounter of Religions and Cultures*, MECC Perspectives 1985, 4/5. George Khodr, Métropolite du Mont Liban, *Le Christianisme, l' Islam et l' Arabité*, Contacts 30(1980), 110. George Khodr, Metropolitan of Mount Lebanon, *Spiritual Perspectives: Christianity and Islam*, MECC Perspectives 1985, 4/5. Georges Khodr, Métropolite du Mont Liban, *Pour un dialogue avec l'Islam: la Parole de Dieu et l' Ecriture Sainte*, Contacts 21(1969), 66.
15. Θα μπορούσαν να αναφερθούν τουλάχιστον οι συναντήσεις χριστιανών και μουσουλμάνων που οργάνωσε το Ορθόδοξο Κέντρο του Οικουμενικού Πατριαρχείου σε συνεργασία με τη Βασιλική Ακαδημία του Αμμάν, οι συναντήσεις που οργανώθηκαν στην Ελλάδα με την πρωτοβουλία ακαδημαϊκών κύκλων, η μετάφραση του Κορανίου στα ελληνικά κ.λ.π. Πολύτιμα στοιχεία και ενδιαφέροντα άρθρα περιέχει πάνω στο θέμα αυτό: Nomikos Michael Vaporis (ed.), *Orthodox Christians and Muslims*, Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 1986.
16. Wendelin, Wawer, *Muslime und Christen in der Rebublik Indonesia*, Wiesbaden: F. Steiner, 1974; *Der Islam in Indonesien*, Breklun: Brekluner Verlag, 1978.
17. Peter Gowing (ed.), *Understanding Islam and Muslims in the Philippines*, Quezon City: New Day Publishers, 1988.
18. Jan H. Boer, *Christianity and Islam under Colonialism in Nigeria*, Jos, Nigeria: Institute of Church and Society (Christian Council of Nigeria), 1988. Danjuma Byang, *Shari'a in Nigeria: a Christian Perspective*, Jos, Nigeria: Challenge, 1988.
19. Από την πλούσια και πάλι βιβλιογραφία γύρω από το τόσο επίκαιρο αυτό θέμα αναφέρομε εδώ: Etienne Bruno, *La France et l' Islam*, Paris: Hachette, 1989. Elias D. Mallon, *Neighbours: Muslims in North America*, New York: Friendship Press, 1989. John L. Coonan, *Islam comes to Britain*, London: Catholic Truth Society, 1979. Antonio Perotti, *Les communautès immigrées en Europe: interpellation aux Eglises*, Islamochristiana 10(1984), 177-202.5.

να αρχίσουν το συντομότερο δυνατό συναντήσεις με συμμετοχή εκπροσώπων της άλλης πλευράς και μάλιστα εν όψει των μειζόνων συνεδρίων του Συμβουλίου, όπως η Γενική συνέλευση ή η Παγκόσμια διάσκεψη ιεραποστολής και ευαγγελισμού[20].

Μετά από το ξεκίνημα αυτό ακολούθησε σειρά ολόκληρη συσκέψεων και συνεδρίων, που θα μπορούσαμε να κατατάξουμε χρονολογικά και θεματολογικά σε τέσσερις κατηγορίες: (α) Ξεκίνημα του διαλόγου (1969-1975)· (β) Περίοδος κοινού προγραμματισμού (1975-1983)· (γ) Συναντήσεις σε περιφερειακό επίπεδο (1983-1989)· (δ) Αναζήτηση μιας νέας ποιότητας σχέσεων (1990 κ. εξ.).

Ξεκίνημα του διαλόγου

Είναι ιδιαίτερα ενδιαφέρον, ότι το ξεκίνημα του διαθρησκειακού διαλόγου βγήκε μέσα από τα σπλάχνα της Επιτροπής «Πίστη και Τάξη» του ΠΣΕ, αφού η πρώτη συνάντηση χριστιανών και μουσουλμάνων οργανώθηκε από την Επιτροπή αυτή (Cartigny, Ελβετία, Μάρτιος 1969). Ιστορικά, βρισκόμαστε στην περίοδο που ακολουθεί τη Γενική Συνέλευση στην Ουψάλα (1968) και, θεολογικά, η «Πίστη και Τάξη» έχει εγκαινιάσει την επεξεργασία ενός κειμένου με θέμα: «Ενότητα της Εκκλησίας και ενότητα της ανθρωπότητας». Μέσα σ' αυτό το κλίμα, λοιπόν, επιχειρήθηκε μια πρώτη αναφορά στην αναγκαιότητα του διαλόγου, μια πρόχειρη απαρίθμηση των όσων μπορούν να συνδέσουν τις δύο θρησκείες, μια περιγραφή της πρόκλησης που απευθύνει ο σημερινός κόσμος και, σαν κατακλείδα της σύσκεψης αλλά και προϋπόθεση των μελλοντικών συναντήσεων, μια σειρά ερωτημάτων-προκλήσεων και στις δύο πλευρές[21].

Ακολούθησε μια συνάντηση ευρύτερου χαρακτήρα, αφού συμμετείχαν σ' αυτή χριστιανοί, μουσουλμάνοι, ινδουϊστές και βουδιστές (Ajaltoun, Λίβανος, Μάρτιος 1970)[22]. Τέσσερις προσωπικές μαρτυρίες για τον χαρακτήρα, τις δυνατότητες και τα τρωτά του διαθρησκειακού διαλόγου – μια μαρτυρία από κάθε θρησκευτική παράδοση – επισφράγισαν τις εργασίες. Έκτοτε, τα τέσσερα αυτά κείμενα, παρά τις ατέλειές τους, πέρασαν στην κλασική οικουμενική γραμματεία του διαλόγου λόγω κυρίως της ειλικρίνειας των συντακτών και της ελευθερίας με την οποία συντάχθησαν. Οι σύνεδροι προέτειναν στο ΠΣΕ να μελετήσει την εκκοσμίκευση, τις σχέσεις ιεραποστολής και διαλόγου και, τέλος, την πνευματική εμπειρία.

Δυό μόλις μήνες μετά, το ΠΣΕ συγκάλεσε μια ομάδα προτεσταντών, ορθοδόξων και ρωμαιοκαθολικών θεολόγων (Ζυρίχη, Μάιος 1970) για την αξιολό-

20. *Consultation Among Christians form the Muslim World*, Broumana, Lebanon, June 1966, στον τόμο *Christians Meeting Muslims, WCC Papers on 10 Years of Christian Muslim dialogue*, WCC: Geneva, 1980, 11-14.
21. «*Christian Muslim Conversations: Summary of the Results*», Cartigny, Switzerland, March 1969, αρχείο του ΠΣΕ, κείμενο πολυγραφημένο.
22. S. J. Samartha (ed.), *Dialogue Between Men of Living Faiths, Papers presented at the Ajaltoun Consultation, Lebanon, March 1970*, Geneva: WCC, 1971.

γηση των πορισμάτων και προτάσεων της σύσκεψης που είχε γίνει στο Λίβανο[23]. Το τελικό κείμενο βασίστηκε στην ενότητα του ανθρώπινου γένους και την κλήση της Εκκλησίας «να ανακαλύψει τον Χριστό εκεί όπου ήδη είναι παρών, συνέχων τα πάντα», ενώ κατέβαλε προσπάθεια για να γίνει σαφής διάκριση μεταξύ συγκρητισμού και ενσάρκωσης της χριστιανικής πίστης στις επί μέρους πολιτιστικές εκφράσεις.

Πάλι στο Λίβανο πραγματοποιήθηκε η επόμενη συνάντηση (Broumana, Ιούλιος 1972), με θέμα «Αναζήτηση αμοιβαίας κατανόησης και συνεργασίας»[24]. Προερχόμενοι από 20 συνολικά χώρες, μουσουλμάνοι και χριστιανοί – πολλοί από τους οποίους είχαν ήδη συναντηθεί σε προηγούμενες εκδηλώσεις και είχαν αναπτύξει κάποιες φιλικές σχέσεις – προσπάθησαν να εμβαθύνουν από κοινού τι σημαίνει ειλικρινής μαρτυρία, σεβασμός του άλλου και θρησκευτική ελευθερία. Με πολλή προσοχή το κείμενό τους ανέφερε, ότι Χριστιανισμός και Ισλάμ έχουν ίσως κοινά σημεία: την πιστότητα και προσήλωσή τους στην αποκάλυψη, μολονότι έχουν διαφορετική αντίληψη για την προέλευσή της· την πεποίθηση πολλών πιστών εκατέρωθεν, ότι ο άνθρωπος είναι συνεργός Θεού και κατά συνέπεια καλείται να συμβάλει στη μεταμόρφωση του κόσμου· την προσπάθειά τους να βιώσουν μια κοινωνία που υπερβαίνει τα φυλετικά, πολιτιστικά και πολιτικά όρια· την εμπειρία της προσευχής, τέλος, που τρέφει και αυξάνει κάθε προσπάθεια μαρτυρίας μέσα στον κόσμο.

Το θέμα της «κοινωνίας» άρχισε να παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον. Έτσι, η επόμενη συνάντηση (Colombo, Κεϋλάνη, Απρίλιος 1974)[25], με συμμετοχή όχι μόνο χριστιανών και μουσουλμάνων αλλά και εκπροσώπων άλλων θρησκειών – και δεν ήταν καθόλου τυχαίο ότι μεταξύ αυτών υπήρχαν και εκπρόσωποι του Ιουδαϊσμού –, επιχείρησε την κοινή αναζήτηση γύρω από τις έννοιες της κοινότητας-κοινωνίας, της «κοινωνίας αγάπης», της οικουμενικότητας και παγκοσμιότητας σαν θρησκευτικού οραματισμού. Πέραν τούτου, οι σύνεδροι προσπάθησαν να εντοπίσουν και περιγράψουν τις δυνατότητες για ένα κυριολεκτικό «μοίρασμα» στην καθημερινή ζωή, αλλά και τις ευθύνες των κατά τόπους εκπροσώπων των θρησκειών και πνευματικών δυνάμεων να πραγματώσουν το μοίρασμα αυτό σαν νέο τρόπο ζωής.

Η ίδια προβληματική συνέχισε και στην επόμενη συνάντηση (Legon, Γκάνα, Ιούλιος 1974), αλλά τη φορά αυτή σε περιφερειακό θα μπορούσαμε να πούμε επίπεδο, αφού αντικείμενό της ήταν η ευκταία συνεργασία χριστιανών και μουσουλμάνων στην αφρικανική ήπειρο. Οι συζητήσεις διεξήχθηκαν μέσα στο γενικότερο πλαίσιο της θεματολογίας της Επιτροπής «Πίστη και Τάξη» του

23. S.J. Samartha (ed.), *Living Faiths and the Ecumenical Movement - The Findings of the Ajaltoun Consultation, the Aide mémoire of the Zurich Consultation, the Guidelines for Dialogue accepted by the WCC Central Committee and other papers*, Geneva: WCC, 1971.
24. S.J. Samartha and J.B. Taylor (ed.), *Christian-Muslim Dialogue, Papers Presented at the Broumana Consultation*, Geneva: WCC, 1973.
25. S.J. Samartha (ed.), *Towards World Community, The Colombo Papers*, Geneva: WCC, 1975.

ΠΣΕ, που ασχολείτο πάντα με την εμβάθυνση του θέματος «Ενότητα του Θεού και ανθρώπινη κοινωνία»[26].

Φθάνουμε έτσι στην τελευταία συνάντηση της πρώτης περιόδου, που είχε κι αυτή περιφερειακό χαρακτήρα. Πραγματοποιήθηκε στο Hong Kong (Ιανουάριος 1975) με θέμα: «Μουσουλμάνοι και Χριστιανοί μέσα στην κοινωνία» και ενέκυψε στη προβληματική των σχέσεων στη Νοτιο-ανατολική Ασία. Ήταν καθαυτό ένα επίτευγμα να συναντηθούν με χριστιανούς μουσουλμάνοι από τις Φιλιππίνες, την Ινδονησία και την Μαλαισία. Ήταν η πρώτη φορά που μια τέτοια εκδήλωση οργανώθηκε στον ευαίσθητο αυτό γεωγραφικό χώρο. Μοιραία, λοιπόν, όλη η βαρύτητα έπεσε στην υπογράμμιση της αναγκαιότητας του διαθρησκειακού διαλόγου και των καλών σχέσεων μεταξύ εκπροσώπων των διαφόρων θρησκειών. Ακολούθησε μια κοινωνικο-πολιτική ανάλυση του χώρου, που επέτρεπε την απαρίθμηση μερικών τομέων, όπου η σύμπραξη ήταν δυνατή και εκατέρωθεν ευκταία.

Με τη σύσκεψη αυτή οριοθετήθηκε το τέλος της πρώτης περιόδου, που συμπίπτει μεταξύ άλλων με τη Γενική συνέλευση του ΠΣΕ στο Ναϊρόμπι (1975), που αφιέρωσε το κείμενο της τρίτης επιτροπής της στο θέμα: «Αναζήτηση της κοινωνίας: η κοινή αναζήτηση των εκπροσώπων διαφόρων θρησκειών, πολιτιστικών εκφράσεων και ιδεολογιών»[27]. Παρά την αναγνώριση της σπουδαιότητας του έργου μερικοί υπογράμμισαν ότι ο διαθρησκειακός διάλογος θα μπορούσε να εκληφθεί, σε τελευταία ανάλυση, σαν «πνευματικός συμβιβασμός» ή άρνηση της ιεραποστολικής κλήσης της Εκκλησίας. Άλλοι, πάλι, εξέφρασαν την απογοήτευσή τους για την έλλειψη θάρρους από μέρους των Εκκλησιών να αντιμετωπίσουν με αποφασιστικότητα ένα τόσο σπουδαίο θέμα.

Μια πρόχειρη αξιολόγηση οδηγεί εύκολα και γρήγορα στο συμπέρασμα, ότι η συγκομιδή δεν υπήρξε και τόσο πλούσια. Αν όμως εξετάσουμε τα πράγματα λίγο πιο προσεκτικά, θα δούμε ότι χάρη στις επαφές αυτές ευαισθητοποιήθηκε μια μερίδα τουλάχιστον του μουσουλμανικού κόσμου[28], γι' αυτό και εκπρόσωποι του ΠΣΕ προσκλήθηκαν σε συναντήσεις στην Κορδούη (1974)[29], στην Τύνιδα (1974)[30] και στο Κάιρο, προκαθήμενοι χριστιανικών Εκκλησιών στις Ισλαμικές διασκέψεις κορυφής στη Lahore (1974) και στη Σαουδική Αραβία (1975-6), ενώ

26. *Memoranda: Muslim-Christian Dialogues* –Legon, Ghana, July 1974: The Unity of God and the Community of Mankind; Hong Kong, January 1975: Towards Goodwill, Consultation and Working together– Geneva: WCC, 1975.
27. Section III: Seeking Community - The Common Search of People of Various Faiths, Cultures and Ideologies, στα πρακτικά της Γενικής συνέλευσης David M. Paton (ed.), *Breaking Barriers, Nairobi 1975*, London: SPCK; Grands Rapids: Wm B. Eerdmans, 1976.
28. Ahmad von Denffer, *Dialogue between Christians ans Muslims, Part 1: A Survey, Part 2: Christian Guidelines for Dialogue with Muslims, Part 3: Dialogue between Christian and Muslims - Statements and Resolutions*, Leicester: The Islamic Foundation, 1980.
29. Emilio Galindo Aguilar, *Cordue capitale du dialogue islamo-chrétien*, στο περιοδικό Islamo-christiana, Rome 1975, σ. 103-113.
30. Prof. Adbelamjid Charfi, *Quelques réflexions sur la rencontre islamo chrétienne de Tunis*, στο περιοδικό Islamo-Christiana, Rome, 1975, σ. 115-124.

η Ισλαμική διάσκεψη κορυφής της Κωνσταντινούπολης (1976) εξέφρασε την επιθυμία ισλαμο-χριστιανικού διαλόγου. Θα δούμε, επίσης, ότι ο διάλογος αυτός επέτρεψε μια στενή συνεργασία μεταξύ ΠΣΕ και Βατικανού – ειδικότερα με τη Γραμματεία του Βατικανού για το διαθρησκειακό διάλογο.

Περίοδος κοινού προγραμματισμού

Ο όρος που χρησιμοποιείται προκειμένου να χαρακτηρισθεί η περίοδος αυτή είναι ενδεικτικός. Βλέπουμε πλέον μια πιο ενεργό συμμετοχή των μουσουλμάνων στις συναντήσεις που οργανώνει το ΠΣΕ, αλλά και μια καρποφόρο συνεργασία ΠΣΕ και Βατικανού[31].

Το θέμα της πρώτης συνάντησης (Chambésy, Ελβετία, Ιούνιος 1976) ήταν αρκετά ενδιαφέρον και αποκάλυπτε κάποια αποφασιστικότητα και των δύο πλευρών: «Χριστιανική ιεραποστολή και Ισλαμική Da'wah»[32]. Τη φορά αυτή την ευθύνη συντονισμού είχε η Επιτροπή «Ιεραποστολή και Ευαγγελισμός» του ΠΣΕ. Τα πρακτικά του συνεδρίου φέρνουν στο φως της δημοσιότητας όχι μόνο εισηγήσεις, αλλά και ενδιαφέρουσες συζητήσεις πάνω στο θέμα της χριστολογίας, της θεώρησης του Ευαγγελίου από μουσουλμανικής πλευράς, της ιεραποστολής, των σχέσεων μεταξύ διακονίας και προσηλυτισμού, της θρησκευτικής ελευθερίας και, τέλος, της δυνατότητας συνεργασίας των δύο θρησκειών σε συγκεκριμένους τομείς.

Η επιτυχία της πρώτης συνάντησης έδωσε νέα ώθηση στο διάλογο, γι' αυτό και ακολούθησαν δύο προκαταρκτικές συσκέψεις, που προσπάθησαν να προοδοποιήσουν μια μεγάλη ισλαμο-χριστιανική διάσκεψη.

Η πρώτη προπαρασκευαστική συνάντηση (Cartigny, Ελβετία, Οκτώβριος 1976), αφού προέβη σε ανασκόπηση των όσων είχαν μέχρι τότε συζητηθεί, πρότεινε να αναγραφούν στην ημερησία διάταξη του διαλόγου τα ακόλουθα θέματα: «αποκάλυψη», «τρόποι διαθρησκευτικής συμπεριφοράς», «πίστη, επιστήμη, τεχνολογία και το μέλλον της ανθρωπότητας»[33] και «χριστιανική ιεραποστολή και ισλαμική Da'wah».

Η δεύτερη (Chambésy, Ελβετία, Μάρτιος 1979) συνέστησε την προώθηση του διαλόγου σε τρεις φάσεις: (α) προπαρασκευή των εκατέρωθεν κοινοτήτων· (β) αμοιβαία πληροφόρηση, κοινός προγραμματισμός και κοινά προγράμματα[34]· (γ) οργάνωση διεθνούς σύσκεψης με θέμα «Συμβίωση Χριστιανών και

31. Εκπρόσωποι του ΠΣΕ προσκαλούνται στις συναντήσεις του Λουξεμβούργου (1974), της Βιέννης (1976) και της Τριπόλεως (1976). Πρβλ. Final Declaration of the Tripoli Seminar on Islamic-Christian Dialogue, Bulletin of the Secretariat for Non-Christians, Vatican City 1976, σ. 14-21.

32. *Christian Mission and Islamic Da'wah*, International Review of Mission 65(1976), No 260. *Christian Mission and Islamic da'wah: proceedings of the* Chambésy dialogue consultation, Leicester: The Islamic Foundation, 1982.

33. Τον Νοέμβριο του 1977 οργανώθηκε πάνω στο θέμα αυτό μια σύσκεψη στη Βηρυττό. Οι σύνεδροι επιχείρησαν μια σύντομη ιστορική αναδρομή και απαρίθμησαν τις οικολογικές, κοινωνικο-πολιτικές και θεολογικές προκλήσεις που απευθύνονται στους εκπροσώπους των δύο θρησκειών.

34. Στα πλαίσια των συστάσεων αυτών οργανώθηκε για πρώτη φορά συνάντηση χριστιανών και μουσουλ-

Μουσουλμάνων»[35].

Οι προσδοκίες όμως και ελπίδες ήταν, τελικά, αντιστρόφως ανάλογες με τα αποτελέσματα. Ενώ η ιδέα του διαθρησκειακού διαλόγου είχε αρχίσει να ωριμάζει στη σκέψη πολλών Εκκλησιών και ακαδημαϊκών θεολόγων, οι σχέσεις με το Ισλάμ γνώρισαν κάποια κάμψη.

Το γεγονός αυτό εξηγείται κάπως αν θυμηθούμε, ότι την εποχή εκείνη μεσουρανεί η κρίση του Λιβάνου, ενώ διαφαίνονται ήδη στον ορίζοντα τα πρώτα σημάδια του σύγχρονου ισλαμικού ολοκληρωτισμού. Οι διαλεγόμενοι, δηλαδή, δεν μπορούσαν εκ των πραγμάτων να στραφούν στο κατ' εξοχήν αντικείμενό τους, αλλά προσπαθούσαν να εντοπίσουν και υπογραμμίσουν με κάθε μέσο και κάθε τρόπο τις δυνατότητες «κοινών» προγραμμάτων, συνεργασίας και υπέρβασης εμποδίων.

Έτσι, με την ανομολόγητη διαπίστωση αυτή, η Γενική συνέλευση του ΠΣΕ στο Βανκούβερ (1983) επικροτεί μεν και ενθαρρύνει τη συνέχιση του διαθρησκειακού διαλόγου –χρησιμοποιώντας μάλιστα τον όρο «χριστιανική μαρτυρία στους οπαδούς των άλλων θρησκειών»[36] – αλλά η όλη μεθοδολογία αλλάζει και πάλι, για να στραφεί σε συγκεκριμένες περιπτώσεις και περιστάσεις σε τοπικό ή περιφερειακό επίπεδο.

Συναντήσεις σε περιφερειακό επίπεδο

Τέσσερις συνολικά συναντήσεις πραγματοποιούνται στη περίοδο αυτή. Η πρώτη στην Αφρική (Porto Novo, Benin, Μάρτιος 1986) με θέμα «Θρησκεία και υπευθυνότητα»[37]· η δεύτερη στην Ασία (Bali, Ινδονησία, Δεκέμβριος 1986) με θέμα «Μαζί προς τον επόμενο αιώνα»[38]· η τρίτη στην Ελλάδα (Ορθόδοξη Ακαδημία Κρήτης, Σεπτέμβριος-Οκτώβριος 1987) με θέμα «Θρησκεία και κοινωνία»[39]· η τέταρτη στις ΗΠΑ (New Winsdor, Μάρτιος 1988) με θέμα «Η

μάνων νέων (Bossey, Ελβετία, Ιούνιος 1980) με θέμα «Η ζωή των πιστών μέσα σε μια κοινωνία αλλαγών.

35. Με τον οραματισμό της διεθνούς αυτής σύσκεψης, οργανώθηκε συνέδριο με θέμα «Χριστιανοί και Μουσουλμάνοι που ζουν και εργάζονται μαζί: Ήθος και εφαρμογή στα ανθρωπιστικά και αναπτυξιακά προγράμματα» (Colombo, Κεϋλάνη, Μάρτιος-Απρίλιος 1982).

36. Πρβλ. τα πρακτικά της συνέλευσης David Gill (ed.), *Gathered for Life, Official Report, VI Assembly of the World Council of Churches*, Geneva: WCC, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1983, σ. 39-42. Καρπός των συστάσεων της Γενικής συνέλευσης του Βανκούβερ ήταν και ένα μικρό εγχειρίδιο θεολογικού προβληματισμού, που κυκλοφόρησε το τμήμα Διαθρησκειακού διαλόγου του ΠΣΕ. Το φυλλάδιο εκείνο είχε ομολογουμένως μεγάλη απήχηση και επιτυχία στις δυτικές κυρίως Εκκλησίες και σε χώρες όπου η συνύπαρξη διαφόρων θρησκειών είναι μάλλον ειρηνική: *My Neighbour's Faith and Mine, Theological Discoveries through Interfaith Dialogue, A Study Guide*, Geneva: WCC, 1986.

37. *Religion et responsabilité: rapport du colloque islamo-chrétien tenu à Porto Novo*, Bénin, 3-7 mars 1986, Genève: COE, 1986.

38. *Advancing together into the next century: our common responsibility in preparing our people for the industrial age - Report of the Christian-Muslim colloquium held at Dyana Pura, Kuta, Bali, Indonesia, 6-11 December 1986*, Geneva: WCC, 1987.

39. *Religion and Society: Report of the Christian-Muslim colloquium held at Kolymbari, Crete, 27 September-1 October 1987*, Geneva: WCC, 1988.

πρόκληση του πλουραλισμού».

Εκείνο που συνδέει τις συσκέψεις αυτές είναι η επιλογή της ίδιας σχεδόν προβληματικής σε όλες τις περιοχές: Θρησκεία και κράτος, Θρησκεία και εκπαίδευση, Θρησκεία και οικογένεια, Θρησκεία και ελευθερία. Έλλειψη πρωτοτυπίας ή ρεαλιστική διαπίστωση του γεγονότος, ότι οπουδήποτε συνυπάρχουν οπαδοί των δύο θρησκευτικών κόσμων αναφύονται τα ίδια σχεδόν προβλήματα με ελάχιστες παραλλαγές;

Το κέντρο βάρους όμως στη διάρκεια της περιόδου αυτής μετατίθεται από το ΠΣΕ στα τοπικά και περιφερειακά συμβούλια. Βλέπουμε, με άλλα λόγια, τη δημιουργία μιας επιτροπής «Το Ισλάμ στην Ευρώπη», που αναπτύσσει ενδιαφέρουσα δραστηριότητα, γιατί βρίσκεται υπό την αιγίδα από κοινού της Διάσκεψης Ευρωπαϊκών Εκκλησιών (ΚΕΚ) και της Συνόδου των Ρωμαιοκαθολικών Επισκοπικών Διασκέψεων στην Ευρώπη (CCEE)[40]. Παράλληλα, ιδρύεται μια ακόμη επιτροπή «Το Ισλάμ στην Αφρική», που μεταβάλλεται σε συνδετικό κρίκο μεταξύ των διεθνών οικουμενικών οργανισμών και των τοπικών εκκλησιών, οι οποίες αντιμετωπίζουν το πρόβλημα σχέσεων με το Ισλάμ[41].

Αναζήτηση μιας νέας ποιότητας σχέσεων

Στο σημείο αυτό σταματά μάλλον η αναδρομή στο απώτερο και εγγύς παρελθόν. Αρχίζει η περιγραφή των αναζητήσεων και προσπαθειών του παρόντος, όπου δύο γεγονότα διαδραματίζουν ρόλο αποφασιστικό: η τελευταία Γενική συνέλευση του ΠΣΕ στην Καμπέρρα της Αυστραλίας (Φεβρουάριος 1991) και η ανασυγκρότηση των προγραμμάτων του ΠΣΕ (Σεπτέμβριος 1991).

Η Γενική συνέλευση προσπάθησε να παραμείνει πιστή στην θεμελιώδη χριστιανική αλήθεια της σωτηρίας εν Χριστώ, αλλά να δείξει ταυτόχρονα και ιδιαίτερη ευαισθησία στη δυνατότητα που έχουν οι συνάνθρωποί μας, οπαδοί των άλλων θρησκειών, να εκφράζουν την αλήθεια. «Σε πολλά μέρη του κόσμου», παρατήρησε η Συνέλευση με κάποια δόση πικρίας, «η θρησκεία κατέστη σήμερα πηγή διαιρέσεων. Η θρησκευτική γλώσσα και τα θρησκευτικά σύμβολα χρησιμοποιούνται προκειμένου να οξύνουν τις διαμάχες. Η άγνοια και η αδιαλλαξία καθιστούν αδύνατη την καταλλαγή. Πρέπει να οικοδομήσουμε σχέσεις αμοιβαίας εμπιστοσύνης και να καλλιεργήσομε έναν πολιτισμό διαλόγου»[42].

40. Consultative Committee on Islam in Europe, *A short Bibliography on Muslim-Christian Relations*, Leusden: Committee on Islam in Europe of the CEC, 1982. *The Churches and Islam in Europe II*, Geneva: CEC, 1982. *Witness to God in a Secular Europe: Report of a Consultation held in St. Polten, Austria, 5-10 March 1984*, Geneva: CEC, 1985. *Witness to God in a Secular Europe: Texts of the lectures and Bible and Qur'an studies of a consultation held in St Polten, Austria, 5-10 March 1984*, Leusden: Committee on Islam in Europe of the CEC, 1985. *The Presence of Muslims in Europe and the Theological Training of Pastoral Workers*, Birmingham, 9-14 September 1991, Geneva: CEC, 1991.

41. John Grossley, *The Islam in Africa Project*, International Review of Mission 61(1972), 150-160. CEC and the European Liaison Committee of the Islam in Africa Project, *The Church and the Muslims in Europe: Matters for Reflection, Report of a consultation held in Salzburg, Austria, 6-11 February 1978*, Geneva: CEC, 1978.

42. Michael Kinnamon (ed.), *Signs of the Spirit, Official Report of the Seventh Assembly*, Geneva: WCC,

Τη γενικότερη όμως διαπίστωση αυτή έρχεται να συμπληρώσει αμέσως μια άλλη, πιο σαφής, πιο ρεαλιστική, θεμελιωμένη στην εμπειρία και το βίωμα πολλών τοπικών Εκκλησιών: «Βασικό πρόβλημα σε πολλές περιοχές είναι η καταλλαγή χριστιανών και μουσουλμάνων. Στις περιπτώσεις αυτές αναζητείται η αμοιβαία αναγνώριση, η συμβίωση, το μοίρασμα ενός πολιτιμού που διακονεί τη ζωή και η αποφυγή ενός πολιτισμού που φέρνει το θάνατο, η προαγωγή της θρησκευτικής ελευθερίας και ο διάλογος (...) Πρέπει όμως να σημειωθεί, ότι ένας τέτοιος διάλογος θεωρείται ειδικά δυσχερής από πολλούς χριστιανούς στην Αφρική, που γίνονται αντικείμενο διακρίσεων και καταπιέσεων της πολιτικής και οικονομικής δύναμης του Ισλάμ»[43].

Γι' αυτό και η Γενική συνέλευση στην Καμπέρρα έθεσε απερίφραστα το ερώτημα: μπορούν οι Εκκλησίες να συνεργασθούν με τις άλλες θρησκείες σε προγράμματα που αποβλέπουν στην αύξηση της δικαιοσύνης, την επικράτηση της ειρήνης και την αποκάλυψη της αγάπης του Θεού μέσα στη δημιουργία;

Στο ερώτημα αυτό έσπευσε να απαντήσει η νέα δομή του ΠΣΕ, που δεν προβλέπει πια ειδικό τμήμα διαθρησκειακού διαλόγου, αλλά ενθαρρύνει τη διαθρησκειακή συνεννόηση και συνεργασία σε προγράμματα διεκκλησιαστικής βοήθειας και προσφύγων (όπου η συνεργασία με διεθνείς μουσουλμανικούς οργανισμούς, κυρίως στον τομέα αποκαταστάσεως προσφύγων και παλινοστούντων, έχει ήδη αποδείξει τις μεγάλες δυνατότητες που υπάρχουν), σε προγράμματα αναπτυξιακού χαρακτήρα (κυρίως σε θέματα οικονομίας) ή θέματα που αφορούν στη ζωή της Εκκλησίας μέσα στην κοινωνία και τον κόσμο (οικολογία). Παράλληλα, το μεν τμήμα ιεραποστολής αναλαμβάνει την εμβάθυνση της θεολογικής σημασίας των άλλων θρησκειών και της ιεραποστολικής πρόκλησης, που η συνύπαρξη με άλλες θρησκείες απευθύνει σήμερα στις εκκλησίες, το δε νεοσύστατο γραφείο σχέσεων με εκπροσώπους των άλλων θρησκειών τον συντονισμό των κοινών προσπαθειών[44].

Στο μεταίχμιο ακριβώς της Γενικής συνέλευσης και της προγραμματικής αναδόμησης του ΠΣΕ ένα ορθόδοξο κείμενο διατύπωσε με σαφήνεια τη θέση των Ορθοδόξων Εκκλησιών και έδωσε μερικές κατευθυντήριες γραμμές για την μελλοντική δραστηριότητα του Συμβουλίου στο χώρο του διαθρησκειακού διαλόγου:

«Οι ορθόδοξοι, με ενδιαφέρον αλλά και με κάποια ανησυχία, παρακολουθούν ορισμένες εξελίξεις στο ΠΣΕ, που τείνουν προς μια διεύρυνση των στόχων του όσον αφορά στις σχέσεις με άλλα θρησκεύματα. Οι Ορθόδοξοι υποστηρίζουν πρωτοβουλίες για διάλογο, και ειδικότερα εκείνες που αποσκοπούν στην προαγωγή των σχέσεων, στον αμοιβαίο σεβασμό και στη συνεγασία με γείτονες, οι οποίοι ανήκουν σε άλλα θρησκεύματα. ΄Οταν όμως λαμβάνει χώρα ο διάλο-

Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1991, σ. 104.

43. Στο ίδιο έργο, σ. 109.

44. S. Wesley Ariarajah, *Dialogue Concerns in the New Structure of the WCC*, Current Dialogue No 21, December 1991.

γος, οι χριστιανοί καλούνται να δώσουν μαρτυρία της πίστεώς τους σε όλη την πληρότητά της. Ένας γνήσιος διάλογος απαιτεί μεγαλύτερες θεολογικές προσπάθειες για να εκφράσει το χριστιανικό μήνυμα, ώστε να γίνει αυτό αντιληπτό από τους διάφορους πολιτισμούς του κόσμου. Όλα αυτά πρέπει να λάβουν χώρα επί τη βάσει θεολογικών κριτηρίων, τα οποία προσδιορίζουν τα όρια των διαφορών. Η αγιογραφική πίστη στο Θεό δεν πρέπει να αλλοιωθεί. Ο καθορισμός των κριτηρίων αυτών είναι θέμα θεολογικής μελέτης και πρέπει να αποτελεί την κυριότερη προτεραιότητα του ΠΣΕ εν όψει της ευκταίας διευρύνσεως των στόχων του»[45].

Συμπεράσματα

Ίσως τα αποτελέσματα των προσπαθειών που η μελέτη αυτή θέλησε να περιγράψει χαρακτηριστούν από πολλούς πενιχρά και ανάξια προσοχής. Ίσως η τριπλή πρόκληση της εκκοσμίκευσης, του μαρξισμού και της παρουσίας των άλλων θρησκειών να ήταν φορτίο δυσβάστακτο για τα αρμόδια και λίγα σε αριθμό όργανα του ΠΣΕ. Ίσως λεχθεί ότι οι οραματιστές και πρωτεργάτες του διαθρησκειακού διαλόγου χρησιμοποίησαν σαν γνώμονα την αισιοδοξία τους μάλλον, παρά το ρεαλισμό που επιβάλλουν οι καταστάσεις. Ίσως η αισιοδοξία αυτή να οδήγησε σε υπέρμετρη και εγωϊστική εμπιστοσύνη στις δυνατότητες των διαλεγομένων, που έβλεπαν το διαθρησκειακό διάλογο ικανό να καταλλάσσει όχι μόνο χριστιανούς και εκπροσώπους άλλων θρησκειών, αλλά να προωθεί – με την συμμετοχή των ρωμαιοκαθολικών – και αυτή ακόμη την συνεργασία μεταξύ χριστιανών ή να συμβάλει στην προσέγγιση Ιουδαϊσμού και Ισλάμ. Ίσως η όλη «θεολογία» του διαλόγου βρέθηκε κυριολεκτικά αιωρούμενη ανάμεσα στους πειρασμούς του ουμανιστικού ρομαντισμού και των συγκαλυμμένων ιεραποστολικών διαθέσεων. Ίσως, ακόμη, η μεγαλύτερη αδυναμία του διαλόγου θα έπρεπε να αναζητηθεί στην ad personam πρόσκληση και συμμετοχή συνέδρων στις περισσότερες συναντήσεις...

Πολλά, ομολογουμένως, είναι τα ερωτήματα που γεννιώνται. Χωρίς αμφιβολία, πολύ περισσότερα από τις απαντήσεις που δίνονται. Η όλη προσπάθεια δεν ξεπέρασε το στάδιο της μεθοδολογικής αναζήτησης, για να φθάσει στην καρδιά του θεολογικού προβληματισμού. Ταυτόχρονα όμως η τολμηρή διαλεκτική στις διαθρησκειακές επαφές βοήθησε τις Εκκλησίες και τη θεολογική σκέψη να εμβαθύνουν ή να επαναθεωρήσουν μερικά καίρια σημεία:

(α) ο διαθρησκειακός διάλογος είναι κατ' ουσία αγγελία του ευαγγελικού μηνύματος με σεβασμό και προσοχή στις πεποιθήσεις των άλλων·

(β) ο διαθρησκειακός διάλογος μπορεί να ενισχύσει τη χριστιανική μαρτυρία στο σύγχρονο κόσμο, γιατί με την αρτιότερη και αντικειμενικότερη προσέγ-

45. *«Σκέψεις των Ορθοδόξων Συνέδρων» - Δήλωση των Ορθοδόξων και μη Χαλκηδονίων Ορθοδόξων στην Ζ΄ Γενική Συνέλευση του ΠΣΕ*, πρβλ. Γ.Ν. Λαιμοπούλου, *Η Ζ΄ Γενική Συνέλευση του ΠΣΕ, Χρονικό-Κείμενα-Αξιολογήσεις*, Κατερίνη: Τέρτιος, 1991, σ. 79-80.

γιση ενός συγκεκριμένου πολιτιστικού και θρησκευτικού περιβάλλοντος βοηθεί την ενσάρκωση του ευαγγελικού λόγου·

(γ) στη προσπάθειά τους να διαλεχθούν με το Ισλάμ, οι Εκκλησίες ανακαλύπτουν και καταλαβαίνουν καλύτερα η μια την άλλη, διδάσκονται και εμπνέονται από τις εκατέρωθεν ιστορικές εμπειρίες τους·

(δ) ο Χριστιανισμός δεν μπορεί να ταυτίζεται με τον Δυτικό κόσμο και να περιορίζεται σ' αυτόν, όπως ακριβώς και το Ισλάμ δεν μπορεί να ταυτίζεται με τον αραβικό χώρο και να περιορίζεται σ' αυτόν·

(ε) είναι απαραίτητη η σωστή και αντικειμενική γνώση της μουσουλμανικής θρησκείας, που έχει διαποτίσει την ιστορική συνείδηση τόσων λαών και σφραγίσει την πολιτιστική, πολιτική, οικονομική και ηθική σκέψη και πράξη τους·

(στ) μοναδικό κίνητρο της ιεραποστολής είναι η αγάπη του Θεού, η δύναμη δηλαδή εκείνη που θέτει σε ενέργεια το όλο σχέδιο της θείας οικονομίας, και όχι οι κοσμικές δυνάμεις ή τα κατά κόσμον συμφέροντα που υπαγορεύουν πολλές φορές μια μεθοδολογία της σταυροφορίας παρά την άκρα ταπείνωση και κένωση.

Μερικές παρατηρήσεις από ένα άλλο ορθόδοξο κείμενο, που αποτελεί κατά κάποιο τρόπο αξιολόγηση της Γενικής συνέλευσης στην Καμπέρρα, θα μπορούσαν να μας προσφέρουν τον καλύτερο επίλογο στην προσπάθειά μας να παρουσιάσομε μερικές πτυχές του διαθρησκειακού διαλόγου στους κόλπους του ΠΣΕ:

«Ο μεταξύ των Εκκλησιών διάλογος επί τω τέλει της ενότητος όλων των χριστιανών δύναται και πρέπει να επεκταθή και εις διάλογον μετ' άλλων θρησκευτικών παραδόσεων. Οι Ορθόδοξοι έχουν μίαν μακράν και ζωντανήν εμπειρίαν σχέσεων μετά μελών ετέρων θρησκευμάτων. Ο σεβασμός προς την ανθρωπίνην φύσιν των άλλων και τας ειλικρινείς αυτών πεποιθήσεις απαιτεί ηυξημένας προσπαθείας προς κατανόησιν και ειρηνικάς σχέσεις και, όπου είναι δυνατόν και κατάλληλον, προς συνεργασίαν εις τομείς αμοιβαίου ενδιαφέροντος. Τούτο όμως ουδόλως σημαίνει ότι αι Χριστιανικαί Εκκλησίαι, ενεργοποιούμεναι δια των διαφόρων φορέων του ΠΣΕ, θα έπρεπε να συμβιβάζωνται όσον αφορά εις τα κεντρικάς χριστιανικάς αυτών πεποιθήσεις. Οι Ορθόδοξοι φρονούν ότι οιοσδήποτε συγκρητιστικός συμβιβασμός εις τας δραστηριότητας του ΠΣΕ είναι αδόκιμος και έρχεται εις αντίφασιν προς τας κεντρικάς θέσεις και τους σκοπούς της οικουμενικής κινήσεως (...) Ο διάλογος με άλλα θρησκεύματα δεν θα έπρεπε να αλλοιώση την ταυτότητα του ΠΣΕ ως Συμβουλίου Χριστιανικών Εκκλησιών, η διακονία του οποίου συνίσταται εις την διεύρυνσιν της αντιλήψεως των Εκκλησιών-μελών αυτού όσον αφορά εις την ποικιλίαν των θρησκευτικών και μη θρησκευτικών ρευμάτων εν τω κόσμω σήμερον και την προώθησιν του διαλόγου μεταξύ Χριστιανών και μελών άλλων θρησκευμάτων»[46].

46. *«Αι Ορθόδοξαι Εκκλησίαι και το ΠΣΕ» - «Έκθεση της Διορθοδόξου Συσκέψεως Ορθοδόξων και Ορθοδόξων μη Χαλκηδονίων Εκκλησιών-μελών του ΠΣΕ*, (Σαμπεζύ, Ελβετία, 12-16 Σεπτεμβρίου 1991), στο ίδιο έργο σσ.100-101.

Το Ισλάμ σε αναταραχή – Δυσκολίες του Διαλόγου

Σάββας Αγουρίδης

Πολλά γράφονται για την αναταραχή που επικρατεί σήμερα μέσα σε ολόκληρο το Ισλάμ και προτείνονται όχι οι ίδιες αναλύσεις προς εξήγησή της. Η Ορθόδοξη Εκκλησία ενδιαφέρεται για το Διάλογο με το Ισλάμ σαν μια μακροπρόθεσμη αλλά βαθύτερη συνεργασία των δύο Θρησκειών σε ζητήματα ειρήνης και δικαιοσύνης· πολύ έντονα ενδιαφέρεται και η χώρα μας, που περνάει σήμερα ένα στάδιο φόβου μιας mini-επανόδου της Τουρκίας στα Βαλκάνια. Η έλλειψη ενός consensus ως προς τη σημερινή διάγνωση περί του τι ακριβώς επιδιώκει το Ισλάμ είναι αποτέλεσμα πολύπλευρων δυναμικών παραγόντων που το διατρέχουν και το συγκλονίζουν, το γεγονός ότι τα κινήματα νεωτερικότητας και λαϊκοποίησης στέκονται σε διαφορετικού τύπου αποστάσεις από την ισλαμική παράδοση (Sharia'h), ενώ τα θρησκευτικά κινήματα δεν αφήνουν εύκολα να διακρίνει κανείς ποιοι είναι οι απώτεροι σκοποί τους. Σίγουρα όμως η κατά το δυνατόν αντικειμενικότερη θεώρηση του Ισλάμ αυτή την ώρα είναι κάτι πολύ πιο χρήσιμο για την Εκκλησία και τη χώρα μας από τις ανεύθυνες κραυγές που εκπέμπονται από δω κι από εκεί πως το Ισλάμ είναι τούτη ή η άλλη απειλή, ή πως δεν είναι καθόλου απειλή.

Στο πρώτο μέρος αυτού του άρθρου θα προσπαθήσουμε να δώσουμε μια σύντομη και, κατά τη γνώμη μας πάντοτε, σωστή ανατομία του Ισλάμ· στο δεύτερο μέρος θα ασχοληθούμε λίγο με το Διάλογο και τις δυσκολίες του. Είναι κοινός τόπος πως το Ισλάμ, κατεξοχήν μετά το Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, διατρέχουν κινήματα και προσπάθειες νεωτερισμού και λαϊκότητας, όλα δυτικής προέλευσης και δυτικού νοήματος για τη ζωή· στα κινήματα αυτά αντιτάχθηκαν παντού, άλλοτε χλιαρά και άλλοτε πιο έντονα, συντηρητικά στοιχεία, θρησκευτικού συνήθως χαρακτήρα, με διαφορετικό βαθμό επιτυχίας ανάλογα προς τη χώρα και προς την περίπτωση. Γενικά, η απελευθέρωση των ισλαμικών χωρών από την αποικιοκρατία δημιούργησε μεγάλες ελπίδες για τη συμμετοχή των χωρών αυτών στην παγκόσμια κοινότητα. Παρουσιάστηκαν όμως πρακτικές δυσκολίες στην επικοινωνία των χωρών αυτών τόσο προς τις πρώην αποικιοκρατικές δυνάμεις όσο και στις συναλλαγές προς την πρώην Σοβιετική Ένωση. Μπορεί όμως να πει κανείς πως, μέχρι τη δεκαετία του '60, οι προσπάθειες για τη δημιουργία νεωτερικού και λαϊκού κράτους προέρχονταν από τα άνω (στρατιωτικές ή οικονομικές ομάδες δύναμης), ενώ το αντιπροσωπευτικό της λαϊκής συναίνεσης και συνεργασίας πρόσωπο κατά την περίοδο αυτή είναι ο πανεπι-

στημιακός, αριστεριστής συνήθως, φοιτητής, όχι πάντως ο ουλεμάς και το ιερατείο. Πρόκειται για μια εποχή καλών ελπίδων για το Ισλάμ με προμαχώνα της Umma την Αίγυπτο και αντιπρόσωπο της δυτικής προσπάθειας επανόδου, σε ένα νεοαποικιακό τύπο ελέγχου της περιοχής, το Ισραήλ.

Ο αναγνώστης αντιλαμβάνεται ότι σε πολύ αδρές γραμμές προσπαθώ να δώσω εδώ μια πολύ σύντομη αλλά και σαφή εικόνα για το πώς έφθασε το Ισλάμ εκεί που είναι τώρα. Αποτελεί ορόσημο στην πορεία του Ισλάμ ο Πόλεμος «των εφτά ημερών» (1967), τότε που χάθηκαν τα πάντα για το Ισλάμ μπροστά στη στρατιωτική υπεροχή του Ισραήλ. Η ήττα υπήρξε για ολόκληρη την ισλαμική Umma (το καθολικό ισλαμικό σώμα) ένα τρομοκρατικό σοκ. Ιδίως στις μεγάλες μάζες οξύ τέθηκε το πρόβλημα: Γιατί ο Αλλάχ είναι δυσαρεστημένος με το λαό του, έτσι που να τον παραδώσει στην καταισχύνη; Όποιες κι αν ήταν οι απαντήσεις των στρατιωτικών ή των πολιτικών, η απάντηση του λαού εκφράστηκε από το ριζοσπάστη και επαναστάτη Μουσουλμάνο Αδελφό Σαγίντ Κούτμπ, ο οποίος με δύο βιβλία του (*Υπό την αιγίδα του Κορανίου* και τα *Ορόσημα*) έδωσε την απάντηση στο ερώτημα. Υποστήριξε ότι ευθύνεται για το κακό η «Τζαχιλίγια» – ένα είδος «άγνοιας» του Θεού που κυριαρχούσε στα χρόνια της «βαρβαρότητας» πριν παρουσιαστεί το κήρυγμα του Μωάμεθ στην Αραβία· «τζαχιλίγια» επομένως είναι η ειδωλολατρία, και η πρόταση του Σαγίντ ήταν η δημιουργία μιας ελίτ, ιδίως στις συνοικίες των μεγάλων πόλεων, ψυχωμένων πιστών που, καλά οργανωμένοι, να ανατρέψουν αυτή τη νεωτερική ειδωλολατρική πανώλη, για να μπορέσει το Ισλάμ να προχωρήσει στη νέα εποχή σύμφωνα με τις παραδοσιακές του αξίες. Εδώ έχει τις ρίζες του ο καλούμενος «muslim fundamentalism».

Πρέπει όμως να προχωρήσουμε με μεγαλύτερη ταχύτητα στη συνέχεια. Ο πόλεμος Ισραήλ-Αιγύπτου το 1973 αποκατέστησε κατά τι την αξιοπρέπεια της Αιγύπτου, η κύρια όμως απάντηση του Αλλάχ προς τα τεκταινόμενα από τη Δύση κατά του Ισλάμ ήταν η Πετρελαϊκή κρίση, που πραγματικά ξετίναξε τη δυτική οικονομία, ενώ η σύγχρονη οικονομική ανάπτυξη στις χώρες του Ισλάμ έφερε δύο σημαντικές αλλαγές: 1. Μεγάλη συγκέντρωση πρώην αγροτών στα μεγάλα αστικά κέντρα χωρίς οποιαδήποτε προηγούμενη υποδομή (κοινωνικής κατοικίας, εκπαίδευσης, πρόνοιας για την υγεία, τη θρησκεία κ.τ.λ.). Κάτι που έδωκε αφορμή σε μεγάλη έκταση – σίγουρα με βοηθό το πετρέλαιο – για την κινητοποίηση πολλών ισλαμικών οργανώσεων (από την Κωνσταντινούπολη μέχρι το Αλγέρι) σε έργα αλληλεγγύης και αφύπνισης. 2. Συρροή νέων από τις φτωχογειτονιές στα Πανεπιστήμια, όπου σιγά-σιγά παρατηρείται (πολύ πριν την πτώση του Υπαρκτού Σοσιαλισμού) ένας παραμερισμός του αρχικού αριστερού ηγέτη φοιτητή από άλλον, λιγότερο ή περισσότερο παραδοσιακό.

Η εφαρμογή σοβιετικών σοσιαλιστικών μοντέλων δοκιμάστηκε σε πολλές Αραβικές χώρες, αλλά εκ των πραγμάτων δεν απέδωκαν, και έχουμε ως εκ

τούτου αλλαγές στη θεώρηση της Αριστεράς από το Ισλάμ. Ό,τι απόμεινε από το σοσιαλισμό μπορεί να το αναζητήσει κανείς στο κόμμα Μπαάθ της Συρίας, του Ιράκ και του νότιου Λιβάνου. Ήταν όμως η δεκαετία 1975-85 που έβαλε το Δυτικό κόσμο μπροστά σε καινούργια προβλήματα: Η επανάσταση στο Ιράν και η ανάληψη της επαναστατικής ισλαμικής ηγεσίας από τους Σιχίτες Αγιατολάχ· η επίθεση στο Μεγάλο Τζαμί της Μέκκας, επίθεση των «ευσεβών» κατά της πλουτοκρατικής διαφθοράς στους κόλπους της Σαουδικής δυναστείας· η δολοφονία του Sadad στα 1981 από τη «Μουσουλμανική Αδελφότητα»· η αφγανική αντίσταση στη Σοβιετική εισβολή· η αντίσταση των Παλαιστινίων στα κατεχόμενα εδάφη· το ισλαμικό Μέτωπο Σωτηρίας (στην Αλγερία).

Σε δύο ενδιαφέροντα για το θέμα μας βιβλία που κυκλοφόρησαν σε ελληνική μετάφραση μέσα στο 1992 (Gilles Kepel, *Η επιστροφή του Θεού - Ισλαμικά, χριστιανικά, εβραϊκά κινήματα στην επανάκτηση του κόσμου*, Νέα Σύνορα, Αθήνα· και B. Lewis, E. Page, S. Magister, *Το ισλαμικό αίνιγμα - Λαϊκοποίηση και Νεωτερικότητα στον Ισλαμικό κόσμο*, Λεβιάθαν, Αθήνα) η μετά το 1975 εποχή αναταραχής του Ισλάμ χαρακτηρίζεται από το συγγραφέα του πρώτου είτε ως επανάσταση *εκ των άνω* είτε ως επανάσταση *εκ των κάτω*, και από το συγγραφέα του δεύτερου είτε ως «Η λαϊκοποίηση ως διαδικασία από την κορυφή» είτε «Η λαϊκοποίηση ως πολιτιστικός εκσυγχρονισμός από τη βάση». Στο Ιράν π.χ. οι διανοούμενοι της χώρας, το σιχίτικο ιερατείο και οι εξαθλιωμένοι κάτοικοι των συνοικιών στις μεγάλες πόλεις συμμάχησαν, έριξαν το Σάχη και επέβαλαν το νέο καθεστώς. Οι εκπορευόμενες από το Ιράν ενέργειες είναι, φυσικά, επανάσταση εκ των άνω· σαν κάτι που σχετίζεται με τη βάση μπορεί ίσως να ξεχωρίσει ο αφορισμός του Rushdie, του ποιητή «των σατανικών στίχων» – κάτι που ήταν μια υπόμνηση στα εκατομμύρια Μουσουλμάνων της Θατσερικής Αγγλίας πως δεν πρέπει να λησμονήσουν τον Αλλάχ. Αυτό που κάνει έντονη εντύπωση είναι ότι σε καμιά Σουνίτικη μουσουλμανική χώρα το ιερατείο δεν κατάφερε να κρατήσει την ανεξαρτησία του απέναντι στα καθεστώτα που πήραν την εξουσία στα χέρια τους.

Στο θέμα της Sharia'h και της ιερατικής, κατά το Κοράνιο, νομιμοποίησης του άρχοντα, το ιερατείο αποδείχθηκε παντού όργανο του κατεστημένου. Ο επανισλαμισμός σ' αυτές έγινε εκ των κάτω, από κινήματα «λαϊκών», που παρουσιάστηκαν σε όλες τις ισλαμικές αυτές χώρες υπό τη σημαία της αλληλεγγύης, του αγώνα κατά της αντικοινωνικής συμπεριφοράς, της πάλης κατά της εγκληματικότητας. Ο E. Page υποστηρίζει πως η «λαϊκοποίηση» (δηλ. η όλο και πιο μεγάλη εκδυτικοποίηση και συγχρόνως το ίδιο μεγάλη αντίδραση σ' αυτήν) περνάει μέσα από τρία σενάρια, που σχηματίζονται με την *πολιτιστική και την κοινωνικο-πολιτική* σύγκρουση που λαμβάνει χώρα *μέσα στις ίδιες τις ισλαμικές χώρες*: α) Η περίπτωση χωρών (όπως η Τουρκία), όπου το ιερατείο έμεινε εντελώς έξω από τον πολιτικό και κοινωνικό εκσυγχρονισμό. β) Η περίπτωση Ιράν, όπου το ιερατείο ηγείται αλλά πάντοτε με εσωτερικές συμμαχίες. γ) Η

περίπτωση της Μπαάθ (Συρία, Ιράκ), όπου ξεκινούν όλα από την κορυφή, η λαϊκή όμως βάση πρέπει να δείξει μερική αποδοχή. Από τη μια μεριά σπάζει ο «γύψος» της Sharia'h κι από την άλλη γίνεται προσπάθεια να διατηρηθούν όσο το δυνατόν περισσότερα από αυτή: η διαδικασία αυτή περνάει μέσα από συγκρούσεις πόλης-υπαίθρου, παιδιών-γονέων, άνδρα-γυναίκας, σ' αυτόν που μένει και σ' αυτόν που μεταναστεύει (βλ. Το Ισλαμικό Αίνιγμα, ό.π., σ. 71 εξ.).

Τι θέλουμε να πούμε με τα παραπάνω; Θέλουμε να τονίσουμε τα εξής:

(1) Ο επανισλαμισμός στα χρόνια μας δεν φαίνεται να αφορά τόσο τους εκτός Ισλάμ όσο τους εντός. Πρόκειται μάλλον για μια τεράστια προσπάθεια ανεύρεσης μιας σύγχρονης ταυτότητας. Αυτό πρέπει να το καταλάβουμε οι Έλληνες, γιατί, λόγω της αναμφισβήτητης επιθετικότητας της Τουρκίας στο Αιγαίο, δημιουργούμε με διάφορους τρόπους την εντύπωση πως η Δύση αντιμετωπίζει νέα εισβολή του Ισλάμ στον Ευρωπαϊκό χώρο. Αυτό όμως μόνο σαν αστείο μπορεί να λέγεται, όχι μόνο εξαιτίας του πολέμου Ιράν-Ιράκ, αλλά προπαντός εξαιτίας του «Πολέμου του Κόλπου», όπου Αραβικές χώρες πολέμησαν στο πλευρό των Δυτικών και του Ισραήλ εναντίον του Ιράκ. Δεν είναι μόνο λάθος αλλά και ευρύτερη ζημιά για την εθνική και εκκλησιαστική μας ηγεσία ο ενορχηστρωμένος από ορισμένους κύκλους θόρυβος περί ισλαμικού κινδύνου.

(2) Αν και ο επανισλαμισμός έχει ευρύτερο και βαθύτερο εθνικο-θρησκευτικό και πολιτιστικό χαρακτήρα, απορεί κανείς πώς οι χριστιανοί της Δύσης δε βλέπουν τα «κινήματα συντήρησης» μέσα στο Ισλάμ μέσα από τη δική τους εμπειρία ενός ιδεολογικο-θρησκευτικού Retro (Προτεσταντισμός: Fundamentalism, New Age Movement, Silent Moral Majority κ.τ.λ. Καθολικισμός: Επανεκχριστιανισμός της Δύσης, με παράκαμψη της ΙΙ Βατικανής Συνόδου και επιστροφή στην πάλη κατά του Ευρωπαϊκού και Αμερικάνικου Διαφωτισμού. Ορθοδοξία με τους Νεο-Ορθόδοξους και τα τοιαύτα). Η αύξηση των Μουσουλμάνων στην Αγγλία και τη Γαλλία οφείλεται: α) σε κοινωνικο-οικονομικά κυρίως αίτια, μαζική δηλ. μετανάστευση ασιατών μουσουλμάνων στην Αγγλία και Αλγερινών στην Γαλλία, και β) δευτερευόντως σε εκτεταμένα δήθεν νέα θρησκευτικά ενδιαφέροντα στις χώρες αυτές.

(3) Η μη ακριβής εκτίμηση των συμβαινόντων σήμερα μέσα στον Ισλαμικό κόσμο υποσκάπτει κάθε προσπάθεια Διαλόγου, που είναι απόλυτα αναγκαίος για τη συμβίωση των δύο κόσμων. Ενώ ακόμα δεν έχουν αποσυρθεί οι Δυτικές δυνάμεις από τον Πόλεμο του Κολπου, οργιάζουν σε ορισμένους κύκλους της χώρας μας οι φήμες περί εισβολής του Ισλάμ μέσα στο χριστιανικό κόσμο! Η Τουρκία δεν είναι ο αραβικός κόσμος· εμείς, προς μεγάλη ζημιά μας, προσπαθούμε να την ταυτίσουμε με τους Άραβες, κάνοντας ένα πολύ σοβαρό πολιτικό λάθος. Ίσα-ίσα, το πρόβλημα από την Τουρκία επιβάλλει περισσότερο τη με

κάθε μέσο σύνδεσή μας με τους άλλους Άραβες, που έχουν και αυτοί, μαζί μ' εμάς, κοινές μνήμες κατάκτησης από τους Οθωμανούς. Έπειτα, χωρίς το Διάλογο πώς θα καταστεί δυνατό να επηρεάσουμε ευεργετικά τους αδελφούς μουσουλμάνους και προς την κατεύθυνση της αναζήτησης της ταυτότητάς τους; Έτσι όμως που παρουσιαζόμεθα σήμερα, οποιαδήποτε απόπειρα Διαλόγου με το Ισλάμ ελάχιστα μπορεί να αποδώσει. Αυτή ήταν τουλάχιστον η δική μου εμπειρία από το Συνέδριο χριστιανών και μουσουλμάνων στη Κωνσταντινούπολη το Σεπτέμβρη 22-26, 1991, με γενικό τίτλο: «Διάλογος για Ισλαμο-Χριστιανική Φιλία και Κατανόηση». Και σ' αυτό το θέμα της απόδοσης των Διαλόγων με το Ισλάμ έρχομαι στο δεύτερο μέρος αυτού του άρθρου. Είναι πολύ προφανής η σχέση του πρώτου μέρους με το δεύτερο.

Η εισήγησή μου στο παραπάνω Συνέδριο με τίτλο: «Greek Byzantine Bias about Islam: The Influence of national, social and cultural factors», δημοσιεύθηκε ήδη στο βιβλίο μου «Οράματα και Πράγματα», εκδ. Άρτος Ζωής, Αθήνα 1991, σ. 162-167. Στο group III, όπου με έβαλαν, κάποιος παρουσίασε την εισήγησή μου με σχόλια και κρίσεις, και ακολούθησε επ' αυτής συζήτηση. Στο group αυτό είμαστε 16 άνθρωποι, οι μισοί χριστιανοί διαφόρων Ομολογιών από την Ευρώπη και την Αμερική· οι άλλοι μισοί ήταν μουσουλμάνοι από διάφορες χώρες, από την Ινδική Χερσόνησο, την Εγγύς Ανατολή μέχρι και την Αμερική· τέσσερις όμως ήσαν από την Νιγηρία, δύο μουσουλμάνοι και δύο προτεστάντες. Οι περισσότεροι ήμασταν καθηγητές πανεπιστημίων. Εκτός της εισήγησης από μένα, είχε εγκαίρως ζητήσει η οργανωτική επιτροπή να παρουσιάσω, όπως συνηθίζεται, στην Ομάδα κρίσεις μου επί της Εισήγησης του Dr. Hamidu Alkali, Fellow στο Τμήμα Εκπαίδευσης, Yola, της Νιγηρίας, με τίτλο: «Ποια ζητήματα μεταξύ χριστιανών και μουσουλμάνων χρήζουν διευθέτησης πρώτα από όλα». Αυτό το θέμα είναι πρωταρχικής σημασίας για το Διάλογο, από πού δηλ. πρέπει να αρχίσει. Όταν όμως πήρα με το ταχυδρομείο την εισήγηση του Alkali και τη διάβασα, έπεσα από τα σύννεφα. Το κείμενο ήταν πολύ επιθετικό, κι εγώ δεν ήξερα τίποτε για τη διαμάχη χριστιανών και μουσουλμάνων στη Νιγηρία, μια νέα χώρα στη Δυτική Αφρική, πάνω από 100 εκατ.

Οι μισοί κατέχουν την πλούσια περιοχή της χώρας και είναι χριστιανοί που ανήκουν σε διάφορες προτεσταντικές συντηρητικές Ομολογίες, οι άλλοι μισοί κατοικούν τη φτωχή περιοχή και είναι μουσουλμάνοι του πολύ συντηρητικού τύπου. Μετά την απελευθέρωση της χώρας από τους ξένους, κηρύχθηκε Δημοκρατία, και οι χωρισμός θρησκείας και κράτους. Η κατάσταση αυτή ετοιμάστηκε από τους χριστιανούς και είναι αποδεκτή από αυτούς· οι μουσουλμάνοι όμως δεν εννοούν την ύπαρξη του σύγχρονου εκκοσμικευμένου κράτους, και απαιτούν την εφαρμογή της Sharia'h από το κράτος στο αστικό, ιδίως στο οικογενειακό δίκαιο. Μεταξύ των δύο θρησκευτικών κοινοτήτων στη Νιγηρία υπάρχουν, προφανώς, όχι μόνο θρησκευτικά αλλά και καθαρώς οικονομικά και κοινωνικά προβλήματα, και η χώρα βρίσκεται

συνεχώς στο χείλος εμφυλίου πολέμου. Αυτά δεν ήξερα, όταν πήρα την εισήγησή του Dr. Alkali.

Έπεσα από τα σύννεφα για το λόγο ότι η γραφή του είχε τα χαρακτηριστικά του επιστήμονα, του ανθρώπου που έχει κάνει σπουδές δυτικού τύπου, ο οποίος όμως, παραταύτα, είναι δυνατόν να αγνοεί βασικά και στοιχειώδη πράγματα ως προς τις πεποιθήσεις των χριστιανών συμπολιτών του! Εξεπλάγην από τη δυνατότητα ύπαρξης τέτοιας άγνοιας μεταξύ ανθρώπων που ζουν μέσα στην ίδια χώρα, καθώς και για το πολεμικό μένος που υπήρχε πίσω από κάθετι που έγραφε ο Dr. Alkali. Και η θέση μου ήταν δύσκολη, γιατί, ενώ θα τα έλεγα όλα ευγενικά, θα φαινόταν πολύ καθαρά πως ο άνθρωπος είχε μια εντελώς δική του, αυθαίρετη εικόνα περί του Ιησού Χριστού αφενός, αλλά και περί του Χριστιανισμού ως μονοθεϊστικής θρησκείας αφετέρου.

Από την παρουσίαση του paper του Dr. Alkali στο Group III θα παραθέσω εδώ κάποιες περικοπές μόνο, αλλιώτικα το άρθρο θα πάρει μεγάλη έκταση. Επισήμανα στην αρχή πόσο δύσκολο μου ήταν να καταλάβω τέτοιου είδους πολεμική· αντιλήφθηκα όμως περί τίνος πρόκειται, όταν από τη συζήτηση της προηγούμενης ημέρας έγινε φανερό πως πρόκειται και από τις δυό πλευρές περί fundamentalist θρησκευτικών τάσεων και πως η Νιγηρία βρίσκεται περίπου σε εμφύλιο πόλεμο. Ετόνισα πως, όσο κι αν είναι δυσάρεστο, η εικόνα του κ. Alkali περί του Ιησού είναι αντιπροσωπευτική πολλών fundamentalist ομάδων μέσα στο Ισλάμ. Ο Dr. Alkali τόνιζε τα θετικά στοιχεία της περί του Ιησού εικόνας ως Προφήτη στο Κοράνιο και συνέχιζε εξαίροντας τα αρνητικά χρώματα με τα οποία η χριστιανική παράδοση παρουσιάζει το πρόσωπο του Μωάμεθ, καθώς και την αδυναμία της χριστιανικής θεολογίας να βρει τελικά κάποια αξιοπρεπή θέση για το Μωάμεθ μέσα στην ιστορία της θείας αποκαλύψεως. Επ' αυτών εξέφρασα και εγώ τη δική μου βαθιά έγνοια ως προς το θέμα Χριστός - Μωάμεθ τόσο από χριστιανικής όσο και από ισλαμικής σκοπιάς. Σ' αυτό το θέμα πρέπει να αφιερώσουμε στο Διάλογο τις καλύτερες δυνάμεις που διαθέτουμε.

Αποτελεί όμως λάθος να προταχθούν μέσα στο Διάλογο τόσο δύσκολα θέματα αντί άλλων, στα οποία υπάρχει ελπίδα να βρεθούμε κάπως κοντά οι μεν προς τους δε. Τα γραφόμενα του κ. Alkali αντιπροσωπεύουν μια ακραία πολεμική κατάσταση στη Νιγηρία, δεν είναι όμως δυνατό να απασχολήσουν ένα διαλογικό Συνέδριο, που θέλει να έχει κάποια αποτελέσματα. Γι' αυτό ευθύς εξαρχής δήλωσα πως είμαι εντελώς ξένος προς το πνεύμα της συγγραφής του paper του κ. Alkali, πως θα απαντήσω όμως σε κάποιες εντελώς φανταστικές θεωρίες περί του Ιησού, τις οποίες υιοθετεί σα να πρόκειται για επιστημονικά πορίσματα. Έγραφε π.χ. περί της ύπαρξης κάποιου κειμένου που έγραψε ο ίδιος ο Ιησούς, που υπέστη όμως αλλαγές από τους πιστούς, έτσι ώστε να αλλοιωθούν κάποια αρχικά στοιχεία και να υπεισέλθουν αντιφάσεις. Ση-

μείωσα πως αυτός ο ισχυρισμός του κ. Alkali είναι απορριπτέος όχι μόνο από την άποψη της χριστιανικής θεολογίας αλλά και από καθαρά επιστημονική άποψη. Δεν υπάρχει κείμενο γραμμένο από τον ίδιο τον Ιησού. Η Κ. Διαθήκη παρουσιάζει διάφορα στρώματα ανάπτυξης της αρχικής χριστιανικής πίστης, το παλαιότερο εκ των οποίων μας φέρνει πολύ κοντά σε κάποιες απόψεις για τη ζωή και τη διδασκαλία του Ιησού περί της βασιλείας του Θεού. Και νομίζω πως αυτές οι παραδόσεις περί της ζωής και του κηρύγματος του Ιησού ενδιαφέρουν πολύ ένα δημιουργικό Διάλογο μεταξύ χριστιανών και μουσουλμάνων.

Ασφαλώς, πρέπει οι χριστιανοί θεολόγοι να προσέξουν με σεβασμό το πρόσωπο και τη διδασκαλία του Μωάμεθ· άλλο τόσο όμως και αυτοί πρέπει να κάνουν το ίδιο για την προσωπικότητα και τη διδασκαλία του Ιησού, όχι μόνο από την άποψη με την οποία το Κοράνιο αντιμετωπίζει αυτά τα δύο αλλά και από την άποψη του τι καθεαυτά είναι το πρόσωπο και η διδασκαλία του ιστορικού Ιησού, κατά το γενικότερο επιστημονικό consensus σήμερα. Αυτό, αντίστοιχα, πρέπει να γίνει από εμάς τους χριστιανούς ως προς το Μωάμεθ. Όχι με βάση τις όποιες παραδοσιακές θεολογικές απόψεις αλλά με βάση τις επιστημονικές μας γνώσεις περί του Ιησού και περί του Μωάμεθ μπορούμε να μιλήσουμε για τα δύο αυτά πρόσωπα, να βρούμε τα κοινά που τα συνδέουν και τα κοινά αυτά να τα κάνουμε γνωστά στους λαούς μας... Αυτός είναι ο πιο αποτελεσματικός τρόπος να συνεννοηθούμε μεταξύ μας και με την εποχή μας για ειρήνη, δικαιοσύνη, αλληλεγγύη, κατανόηση και συνεργασία με την ελπίδα πως ο Θεός ή Αλλάχ θα φέρει τη βασιλεία του στην ανθρωπότητα.

Απέφυγα επίσης τις όποιες πολεμικές αιχμές ως προς αυτά που έγραφε ο κ. Alkali περί χριστιανικής πολυθεΐας αναφερόμενος στη χριστιανική διδασκαλία περί Τριάδας. Καταλαβαίνουμε τις δυσκολίες των μουσουλμάνων αδελφών μας ως προς τη διδασκαλία αυτή, ξέροντας πως αντιμετωπίζουν τη διδασκαλία αυτή με αντιτριαδικά επιχειρήματα που κληρονόμησαν από την Ιουδαϊκή αντιχριστιανική πολεμική. Αυτό που μας εντυπωσιάζει είναι ότι, χωρίς στοιχειώδη ενημέρωση, αρνούνται να δεχτούν τη διαβεβαίωση της χριστιανικής μαρτυρίας απαρχής μέχρι σήμερα (με εξαίρεση τη μικρή και ασήμαντη ομάδα των Unitarians) πως ο Χριστιανισμός πιστεύει σε ένα Θεό, πως οι χριστιανοί είναι μονοθεϊστές, όπως και οι μουσουλμάνοι, άσχετα από τη σχέση του Ιησού Χριστού και του Αγίου Πνεύματος προς τη Θεότητα. Είναι προφανές πως οι τρεις Μεγάλες Θρησκείες, που έχουν τη ρίζα τους στην Παλαιά Διαθήκη, πιστεύουν σε ένα Θεό, Δημιουργό, Θεό της Διαθήκης με τον Αβραάμ και τους Προφήτες, Εσχατολογικό Σωτήρα του αμαρτωλού κόσμου μας.

Η όποια πολεμική επί του θέματος αυτού κατά των χριστιανών συνεχίζει την περίοδο της αντιπαράθεσης Χριστιανισμού και Ισλάμ, και αυτό υποσκάπτει βασικά την έννοια του Διαλόγου. Τονίστηκε άλλη μια φορά πως σε αυτό

τουλάχιστο το στάδιο του Διαλόγου πρέπει να μιλάμε για πράγματα που έχουμε *κοινά*. Οι προσωπικότητες των ηγετών των δύο κοινοτήτων μας και ό,τι κοινό εδίδαξαν περί της βασιλείας του Θεού· η θεολογία περί της Δημιουργίας, η βιβλική ανθρωπολογία, η κοινή εσχατολογική προοπτική που έχουμε, η ηθικότητα, εντιμότητα, ταπείνωση και αγάπη, η ασκητική παράδοση που έχουν οι δύο κοινότητες: αυτά πρέπει πρώτα από όλα να μας απασχολήσουν στο Διάλογο, αυτά πρέπει οι πιστοί των δύο θρησκειών να μάθουν ότι συμμερίζονται από κοινού. Χωρίς αυτά, ως πρώτα βήματα, ο Διάλογος δεν μπορεί να προχωρήσει παραπέρα.

Εκφράζω την ελπίδα πως η περίπτωση της Νιγηρίας, όσο κι αν καθεαυτή είναι ενδιαφέρουσα, δεν επιτρέπεται να θεωρηθεί σαν μοντέλο στο Διάλογο χριστιανών και μουσουλμάνων. Κι εμείς οι Έλληνες, πολίτες μιας βασανισμένης μικρής χώρας, βλέπουμε με συμπάθεια τις χώρες της Ασίας και της Αφρικής που πρόσφατα απελευθερώθηκαν από την αποικιοκρατία. Έχουμε κι εμείς περάσει κάποιες όμοιες εμπειρίες προς τη δική τους. Αποτελεί όμως φοβερό λάθος, αυτά που καταγγέλονται κατά των Δυτικών αποικιοκρατικών κυβερνήσεων να αποδίδονται συγχρόνως και στις χριστιανικές Εκκλησίες. Ως προς το πρόβλημα της Sharia'h π.χ. πολλοί μουσουλμάνοι μέμφονται τις χριστιανικές Εκκλησίες με κάποια χαρακτηριστικά του σύγχρονου κράτους. Παρουσιάζονται να αγνοούν πως επί τρεις περίπου αιώνες στην Ευρώπη και στην Αμερική έχουν γίνει σκληροί αγώνες επί του θέματος τι ανήκει στον Καίσαρα και τι ανήκει στο Θεό. Έχει γίνει συνήθεια μεταξύ μουσουλμάνων θεολόγων να ορίζουν ως χριστιανικές τις οποιεσδήποτε νεωτερικές απόψεις περί Κράτους, περί Κυβερνήσεως κ.τ.ό. στη Δύση. Λησμονούν οι μελετητές αυτοί ότι κατά τους μακρούς Μέσους Χρόνους, σε Ανατολή και Δύση, οι χριστιανοί έδιναν τα του Θεού τω Θεώ και τα του Κράτους στο Κράτος με την έννοια ότι στα βασικά θέματα της ζωής το Κράτος υπακούει στην Εκκλησία, θεωρητικά αυτό έγινε παντού, στη Δύση όμως αυτό εφαρμόστηκε από τον 11ο αι. μέχρι περίπου τη Μεταρρύθμιση. Οι χριστιανοί έχουμε ιστορική πείρα στα ζητήματα αυτού του χώρου. Γι' αυτό καταλαβαίνουμε τους ιστορικούς και κοινωνικο-πολιτικούς λόγους που κάνουν την πλειονότητα των σημερινών μουσουλμάνων να απαιτούν την υπακοή του σύγχρονου κράτους στη βασική επιταγή του Κορανίου.

Νομίζω πως η χριστιανική εμπειρία επί του θέματος αυτού μπορεί να βοηθήσει τους μουσουλμάνους αδελφούς. Ας λάβουν υπόψη τους πως οι χριστιανικές Εκκλησίες βγήκαν από το Μεσαίωνα με ένα σύμπλεγμα σαν το δικό τους, και ότι πολλές Εκκλησίες έχουν ακόμα και σήμερα σοβαρά προβλήματα με τις κυβερνήσεις τους. Με την πάροδο όμως του χρόνου αντιληφθήκαμε πως το σύγχρονο Κράτος είναι μια περίπλοκη οντότητα, απέναντι στην οποία η στάση της θρησκευτικής μας παράδοσης δεν είναι ένα καταρχήν και συνολικό ναι ή όχι, αλλά αλλού ναι, αλλού όχι και αλλού και ναι και όχι, λόγω αμφιβολιών. Η

σπουδαιότερη όμως ανακάλυψή μας ήταν ότι κάποιες βασικές αρχές του μοντέρνου Κράτους, όπως η προσωπική ελευθερία, τα ανθρώπινα δικαιώματα, ο πλουραλισμός, ο σεβασμός των αντιθέτων απόψεων κτλ. είναι σύμφωνα με βασικές χριστιανικές διδασκαλίες, και ότι ο αγώνας των Εκκλησιών εναντίον τέτοιων αρχών στο παρελθόν οφειλόταν σε παρεξηγήσεις.

Πραγματικά, χρειάστηκαν πολλοί αγώνες και πόνος πολύς για να καταλάβουν οι Εκκλησίες πως ο Θεός μέσω του μοντέρνου Κράτους υπέμνησε στις Εκκλησίες κάποια πράγματα δικά τους που είχαν λησμονηθεί και παραμεριστεί. Δεν ήταν η οποιαδήποτε υποστήριξη της Εκκλησίας στην αποικιοκρατία που ώθησε τους χριστιανούς να αντιληφθούν σαν δικές τους κάποιες αρχές της σύγχρονης κοινωνίας· εσωτερικοί, σκληροί αγώνες οδήγησαν τις Εκκλησίες να δεχτούν πως αρχές της σύγχρονης κοινωνίας – όπως οι παραπάνω – αποτελούσαν αρχικά δικό τους κτήμα, που για κάποιους ιστορικούς λόγους μπήκαν στο περιθώριο, κι έπρεπε να έλθει η νέα κοινωνία για να θυμίσει την επιβαλλόμενη χρήση τους από την Εκκλησία. Αυτά δε σημαίνουν προσυπογραφή και έγκριση όσων το σύγχρονο Κράτος ενεργεί και επιχειρεί· η θέση μας είναι αλλού ναι, αλλού όχι, και παντού ο διάλογος. Ούτε τα πάντα δεχόμαστε καταρχήν ούτε τα απορρίπτουμε. Η απόλυτη θέση και η απόλυτη άρνηση είναι πολύ επικίνδυνες τοποθετήσεις. Νομίζω πως ο διαθρησκειακός Διάλογος μπορεί να βοηθήσει τις Θρησκείες και υπ' αυτή την έννοια: Να βρίσκουν σε κάθε περίπτωση σωστούς και ευφυείς τρόπους συνάντησης και συνεργασίας με τη νεωτερικότητα, είτε αυτή είναι το Κράτος είτε ο σύγχρονος Πολιτισμός. Ο Διάλογος αυτός όμως είναι δυνατός μόνο όπου αποφεύγονται καταρχήν οι ακρότητες.

Στο πρώτο μέρος αυτού του άρθρου πρόθεσή μας ήταν να δούμε το Ισλάμ καταρχήν και κυρίως στην προσπάθειά του σήμερα για νεωτερικότητα, η οποία όμως ιδιαίτερα στις ημέρες μας, συνοδεύεται από συντηρητικά αναγεννητικά του Ισλάμ κινήματα, σύμφωνα άλλωστε με το γενικότερο ιδεολογικό–θρησκευτικό retro της δεκαετίας του '80, ίσως και του '90 – ποιος ξέρει; Η προσπάθειά μας είναι να προσέξει ο αναγνώστης όλη αυτή τη ζύμωση που γίνεται σήμερα στο Ισλάμ σαν πνευματική διαδικασία κυρίως ad intra, όχι όπως δημοσιογραφικά παρουσιάζεται συνήθως, ως αποκλειστικά επιθετική δραστηριότητα ad extra.

Στο δεύτερο μέρος του άρθρου δίνουμε ένα τυπικό παράδειγμα ισλαμικού συντηρητισμού από τη Νιγηρία, παίρνοντας έτσι αφορμή να μιλήσουμε λίγο για τη θεματική του Διαλόγου μεταξύ χριστιανών και μουσουλμάνων στα προβλήματα που παρουσιάζει: Από πού πρέπει να γίνει η αρχή· ποια θέματα κυρίως αρχικά πρέπει να αντιμετωπίσει και με ποιο πνεύμα χρειάζεται να γίνει προσέγγιση και από τις δύο μεριές.

Η πρόκληση μιας πολύχρωμης κοινωνίας – η εύθυμη πλευρά της

Martin Conway
Μετάφραση: *Βασιλική Σταθοκώστα*

Στιγμή διαπιστώσεων

Πριν από μερικά χρόνια συνάντησα έναν πάστορα απο την Ανατολική Γερμανία. Βρισκόταν προς το τέλος ενός σύντομου ταξιδιού σε αυτήν εδώ τη χώρα, το μεγαλύτερο μέρος του οποίου το πέρασε στο Leicester. Για πρώτη φορά στη ζωή του μπόρεσε να ταξιδέψει έξω από το χώρο της Ανατολικής Ευρώπης και απολάμβανε τη διαμονή του παρά πολύ. Τον ρώτησα αν είχε κάποιο μήνυμα για τους φίλους - Χριστιανούς της Αγγλίας. «Ναι», απάντησε, «θα ήθελα να πω δυο πράγματα σε όλους εσάς: Πρώτον, πόσο πολύ σας ζηλεύω που έχετε τη δυνατότητα να βγείτε και να περπατήσετε στους δρόμους οποιασδήποτε μεγαλούπολης και να συναντήσετε ανθρώπους που ενσωματώνουν όλες τις μεγάλες ιεραποστολικές προκλήσεις και ευκαιρίες του σύγχρονου κόσμου».

«Πόσο πολύ σας ζηλεύω»! Στ' αλήθεια πολύ διαφορετική προσέγγιση από εκείνη του Enoch Powell με την απειλή «ποταμών αίματος» και της κυρίας Thatcher που έκρινε πως οι Βρετανοί έχουν «βαλτώσει» εξαιτίας των μεταναστών. Ένας άνθρωπος, που στην πατρίδα του έχει φίλους μονάχα Γερμανούς για να συζητήσει, ενθουσιάστηκε και ένιωσε να εμπλουτίζεται από την ποικιλία των ανθρώπων που κυκλοφορούν στους δικούς μας δρόμους. Ίσως οι Χριστιανοί μπορούν ακόμα να είναι εκείνοι που «φέρνουν στον κόσμο τα πάνω κάτω». Το δεύτερο πράγμα που παρατήρησε, ήταν ότι «λυπάμαι πάρα πολύ που δεν έχετε ένα δραστήριο, δυναμικό Κομμουνιστικό κόμμα, που θα σας πίεζε να σκέφτεστε και να προσεύχεστε με όλη την δύναμη της ψυχής σας για την αλήθεια και τον κοινωνικό σκοπό του καθένα και της κάθε κατάστασης που μας χαρακτηρίζει Χριστιανούς. Αλλά αυτό το σημείο αποτελεί θέμα για μιαν άλλη έκθεση».

Ο Ανατολικο-Γερμανός αυτός είχε κατά νου και ξεκίνησε τη συνηθισμένη Βρετανική συζήτηση για τις φυλετικές σχέσεις. Το χαρακτηριστικό της πίστης ότι «ο Ιησούς είναι ο Κύριος» στοχεύει σε μια ξεχωριστή ταυτότητα και πίστη, που δεν αναιρεί τις ανθρώπινες ταυτότητες του έθνους, φυλής και κουλτούρας, αλλά τις τοποθετεί σε μια δευτερεύουσα θέση. Έτσι η άποψή μου είναι η εξής: Οι Χριστιανοί καλούνται από τον Κύριό μας να συμμετέχουν σε μια «νέα φυλή»,

μια οικουμενική κοινότητα, που θα μπορεί να βλέπει και να μαρτυρεί την αγάπη και τη χαρά, για την οποία ο Θεός δημιούργησε όλα τα ανθρώπινα όντα. ΄Οσο μαρτυρούμε, προγευόμαστε τη χαρά από τις δωρεές Του και των αναμεταξύ μας σχέσεων, που θα τα γνωρίσουμε πλήρως όταν έρθει η Βασιλεία Του.

Στο μεταξύ οι Χριστιανοί στην Βρετανία μπορούν να ανταποκριθούν στις προκλήσεις της πολυφυλετικής, πολύχρωμης κοινωνίας με τρόπο τέτοιο, που θα δώσει και μια νέα αίσθηση για την Χριστιανική μαθητεία. Θα είναι βέβαια δαπανηρό αλλά ανταμειβόμενο.

Από το πρόβλημα στο προνόμιο

Ας αναφέρουμε κάποιες φράσεις, όπως «φυλετικές σχέσεις» ή «πολυ-πολιτισμός» και αμέσως ο καθένας θ' αρχίσει να μιλάει για το «φυλετικό πρόβλημα».

Γράφω ως ένας λευκός Βρετανός Χριστιανός για τους φίλους – λευκούς και Βρετανούς Χριστιανούς (και θυμάμαι πως ακούνε και οι μαύροι φίλοι-Χριστιανοί) – και πρέπει να ξεκαθαρίσω μια για πάντα πως όσο υπάρχει ένα «πρόβλημα» είμαστε εμείς, εσύ και εγώ, που αποτελούμε το πρόβλημα. Είναι οι δικές μας απόψεις που το προκαλούν και η δική μας συμπεριφορά που το προλογίζει. Ο επίσκοπος David Sheppard στην Dimbleby Lecture στην τηλεόραση υποστήριζε πως η ευθύνη για την απογείωση της ανεργίας και την κατάρρευση του Εθνικού Συστήματος Υγείας θα πρέπει να αφεθεί στην πόρτα της «κομφορμιστικής Βρετανίας».

΄Ετσι στα πλαίσια των κοινωνικών σχέσεων πρέπει να στρέψουμε το βλέμμα προς την οικοδέσποινα κοινωνία για αλλαγές απόψεων και συμπεριφορών, που μπορούν να μετασχηματίσουν την κοινωνική ένταση σε κοινωνική ευκαιρία.

΄Εχω μιλήσει πολλές φορές σε εκκλησιαστικές συνάξεις για τις φυλετικές σχέσεις. Συνήθως κάποιος λέει: «καλά, σίγουρα εμείς δεν έχουμε τέτοιο πρόβλημα σ' αυτή την περιοχή». Το πρόσωπο που μιλάει έτσι είναι από εκείνους που είναι ασφαλισμένοι σε μια ομάδα, τα μέλη της οποίας σκέφτονται με τον ίδιο τρόπο και έχουν τα ίδια εισοδήματα είναι από εκείνους τους τυχερούς Βρετανούς που έχουν τη δυνατότητα να επιλέγουν το σπιτικό και τη γειτονιά τους, σε απόσταση ασφαλείας από την μάστιγα των προβλημάτων της οικονομίας, του στεγαστικού, της εκπαίδευσης και της υγείας, μακριά από τις περιοχές στις οποίες οι μαύροι αναγκαστικά ζουν. Αυτές οι περιοχές βρίσκονται εντός πόλεως, διατηρούνται στην παρούσα φθορά και σε απάνθρωπη κατάσταση, εξαιτίας της αμέλειας της «κομφορμιστικής Βρετανίας», αφού και οι φόροι και η κοινωνική πολιτική λειτουργούν εσκεμμένα και προκανονισμένα προς όφελος των ήδη προνομιούχων. Κάποτε μια κυρία σ' ένα χωριό του Hampshire ρωτούσε επίμονα να της πω τι θα μπορούσε να κάνει, μαζί με τους ενορίτες της, για το ρατσιστικό πρόβλημα στο Λονδίνο. ΄Ακουσα τον εαυτό μου να απαντά: «Το

καλύτερο που θα μπορούσατε να κάνετε είναι να πάτε να ζήσετε στο Brixton ή στο Peckham, ώστε να απολαύσετε άμεσα την παρέα των μαύρων φίλων σας Χριστιανών». Ήταν πρόθυμη να πλέξει ρούχα, να μαζέψει χρήματα, ακόμη και να οργανώσει μια ενοριακή εκδρομή στο Peckham, αλλά να πάει να ζήσει εκεί... Ήταν φανερό πως είχα προτείνει το αδιανόητο.

Η απάντηση: «Εμείς εδώ δεν έχουμε τέτοιο πρόβλημα» είναι ενδεικτική των ομάδων και των περιοχών όπου υπάρχει βαθιά ριζωμένο το πρόβλημα του ρατσισμού που άτεχνα ερμηνεύεται ως «προκατάληψη, σύμμαχη της δύναμης». Τοποθετείται εμπρός, έτσι απλά, πίσω από αυτή την αρχή, όπου υπάρχουν οι κρυψώνες για κάποιο σύμπλεγμα ανωτερότητας, φόβου, απομόνωσης και πατερναλισμού.

Αποτελεί το μείγμα με το οποίο εμείς οι λευκοί, τυπικά, μεταχειριστήκαμε τους μαύρους για ένα διάστημα πάνω από 2.000 χρόνια, που, μέσα από τη δουλεία, τον αποικισμό και όλες τις συνέπειές τους, προκάλεσε αφόρητο πόνο, καταπίεση και δυστυχία.

Πρέπει να αντικαταστήσουμε το φόβο με την φιλία, την απομόνωση με την αμοιβαία ανάπτυξη, τον πατερναλισμό με την ελευθερία να απολαμβάνει ο ένας την συντροφιά του άλλου και την ανωτερότητα από την αίσθηση της ανεξαρτησίας. Για να ζήσουμε με τη συνείδηση και την ωριμότητα ότι είμαστε πολίτες του κόσμου των Χριστιανών, οφείλουμε να μετανοήσουμε γι' αυτές τις απόψεις που κληρονομήσαμε και να μπούμε σε μια σχέση νέας συντροφικότητας με τους φίλους μας Χριστιανούς άλλης προέλευσης, και από άλλους πολιτισμούς. Ενδεικτικό της πνευματικής κατάστασης με την οποία πρέπει να παλέψουμε είναι το συμπέρασμα της έκθεσης από το Aylesbury: «Με διάθεση να διατηρηθεί η λευκή πλειονότητα απασχολημένη, οι μαύροι μπορούν να είναι ευπρόσδεκτοι, να τους ανεχόμαστε ή να τους αγνοούμε... Άσχετα από το πόσα άτομα και οικογένειες υποφέρουν. Χρειάζεται πολλή δουλειά σε όλα τα επίπεδα πριν μπορέσουν να ζήσουν μια ζωή σαν εκείνη των λευκών ομοίων τους». Ακόμη δεν βρισκόμαστε πραγματικά σ' εκείνη τη θέση για να ερευνούμε τι έχει σχεδιάσει για μας ο Θεός, στη θέση εκείνη που θα μπορούμε να είμαστε ο ένας κοντά στον άλλο, να νιώθουμε ελεύθεροι και να απολαμβάνουμε τη μεταξύ μας συντροφιά.

Περιμένοντας με ανυπομονησία τις χαρές μιας πολύχρωμης κοινωνίας, δεν πρέπει να παραθεωρούμε τα αντικειμενικά και δύσκολα προβλήματα, για τα οποία μπορούμε να πούμε δύο πράγματα. Πρώτον, υπάρχουν τα προβλήματα τα ιστορικά, οι δεσποτικές απόψεις των Βρετανών για ανθρώπους που άλλοτε τους θεωρούσαν «αντικείμενα». Αυτά τα προβλήματα έχουν να κάνουν με την μπερδεμένη μετανάστευση και εθνικότητα, την νομοθεσία που προκαλεί διακρίσεις στην εκπαίδευση, την εργασία και την κατοικία. Δεν θα «λύσουμε» το

ένα μέρος αυτού του μπερδέματος, χωρίς πρώτα να είμαστε έτοιμοι να ρίξουμε μια διαφορετική νέα ματιά και στα υπόλοιπα. Τίποτα από τον κατάλογο των προβλημάτων αυτών δεν λύνεται, αν δεν λυθούν και τα υπόλοιπα.

Δεύτερον, δεν θα πρέπει ποτέ να διανοηθούμε πως η Εκκλησία είναι απαλλαγμένη από αυτές τις απόψεις και δυσκολίες. Κάθε άλλο, τα στοιχεία υποδεικνύουν πως κάποιες από τις βαθύτερες και λιγότερο αναγνωρίσιμες ρίζες του ρατσισμού έχουν να κάνουν με τη σιγουριά και την αίσθηση της ταυτότητας, την οποία κάποιοι από μας συνδέουν με τη «δική μας» πίστη και τις «δικές μας» Εκκλησίες. Το Βρετανικό Συμβούλιο των Εκκλησιών εξέδωσε πρόσφατα ένα βιβλίο με τον τίτλο «Catching Both sides of the Wind». Σ' αυτό συζητούν πέντε μαύροι εκκλησιαστικοί ηγέτες, πολύ εύγλωττα, για την άγνοια και τα εμπόδια που έχουν να αντιπαλέψουν μεταξύ των λευκών Χριστιανών.

Αλλά με τη χάρη του Θεού τα προβλήματα είναι δευτερεύοντα μπροστά στο προνόμιο. Συχνά έχω την τιμή να βρίσκω κάποιο μαύρο φίλο, που αναγνωρίζει τις αδέξιες προσπάθειές μου για μετάνοια, που βιάζεται να με βεβαιώσει πως αυτά έχουν ήδη συγχωρεθεί, ακόμα κι όταν ξέρω ότι κάτι τέτοιο δεν το αξίζουμε.

Κατάλογος οδηγιών για μια γενιά

«Δεν μπορείτε ποτέ να έχετε ποικιλίες πολιτισμού», λέει ο Sindey Hinkes· θα μπορούσε να έχει προσθέσει «δεν μπορείτε να έχετε ποικιλίες φυλών και πολιτισμού χωρίς ποικιλία και στην θρησκεία: ο φυλετικός πολιτισμός και η θρησκεία κατά κανόνα αναμειγνύονται. Το παραπάνω δεν θα πρέπει να αποτελέσει τη δικαιολογία για να πει κάποιος: «μου φαίνονται όλα τόσο μπερδεμένα», αλλά την πρόσκληση για να αναζητήσει τις διάφορες πλευρές της προσωπικότητας των άλλων ανθρώπων, να απολαύσει την πρόκληση που ξεκινά από την αυτοκριτική και τον αυτοεμπλουτισμό.

Τα πάντα σχεδόν εξαρτώνται από τον τρόπο με τον οποίο προσεγγίζουμε αυτά τα γεγονότα. Θα επιμείνουμε να τα βλέπουμε ως «προβλήματα» ή θα μπορέσουμε να επιτρέψουμε στον εαυτό μας να «τα γευτεί» ως ευκαιρίες; Προς τη δεύτερη κατεύθυνση κάνω τέσσερις προτάσεις.

1. Είναι πάντα κάτι που αφορά ανθρώπους – γι' αυτό υπάρχει η δυναμική της φιλίας.

Ρατσισμός, πολιτισμός, θρησκεία, είναι απλά λέξεις με τις οποίες γενικεύουμε τις ιδιότητες ή δραστηριότητες φίλων μας. Κάποια πρόσωπα μπορεί να διαφέρουν από μας, από την αρχή της γνωριμίας μας με κάποιον παρουσιάζονται διαφορές, που όμως είναι ασήμαντες μπροστά στις ομοιότητές μας ως ανθρώπινα όντα. Οι ρατσιστικές σχέσεις παύουν να είναι πομπώδεις και απει-

λητικές, από τη στιγμή που έχουμε κάποιο φίλο στην «άλλη» κοινότητα, που τον αναγνωρίζουμε ως το φίλο μας το Τζο και όχι ως «μαύρο».

Ας ψάχνουμε πάντα για το πρόσωπο και όχι για το πρόβλημα. Ας κοιτάζουμε πίσω από τα στερεότυπα, τους ανθρώπους που είναι μπλεγμένοι σε αυτά. Όλοι καταφεύγουμε σε σοφίσματα και έχουμε τις ιδιαιτερότητές μας. Βοηθούν να είμαστε οι ενδιαφέροντες, εξαγριωμένοι, αλλά και αναντικατάστατοι άνθρωποι που πραγματικά είμαστε. Μέσα σε κάθε κοινωνία οι άνθρωποι ποικίλουν – κάποιοι είναι ντροπαλοί και κάποιοι όχι, κάποιοι λένε από την πρώτη στιγμή τα πάντα για τον εαυτό τους, ενώ άλλοι είναι επιφυλακτικοί. Δεν προκαλεί έκπληξη αλλά φόβο, η συχνότητα με την οποία οι σχέσεις μεταξύ των κοινοτήτων και των ηγετών τους αποτυγχάνουν, γιατί ο ένας ένιωσε ασήμαντος στην αδέξια προσπάθειά του να προσεγγίσει τον άλλο! Η περίπτωση των παιδιών από μεικτούς γάμους αποτελεί μια καλή ευκαιρία για να δοκιμάσουμε την ικανότητά μας να βλέπουμε το πρόσωπο πριν δούμε την ετικέτα ή την κατηγορία. Υπάρχουν τέτοια παιδιά, και θα υπάρξουν κι άλλα. Πώς θα τα δούμε; Θα επιμείνουμε σε μια ««φυλετική» κατηγοριοποίηση, θα αγκιστρωθούμε στις αβεβαιότητες; Το μόνο «ιδιαίτερο» που έχουν τα παιδιά αυτά, είναι το πλεονέκτημα – όχι το φορτίο – ότι κληρονόμησαν τα εξωτερικά χαρακτηριστικά, τον πολιτισμό και τις προσδοκίες δύο ανθρώπινων κοινωνιών και όχι μόνο μιας.

2. Φιλίες χωρίς κληρονομιά δεν υπάρχουν – είναι πάντα και ζήτημα των κοινωνιών και των εμπειριών τους.

Για να πάρουμε στα σοβαρά τους ανθρώπους χρειάζεται να κρατήσουμε διαλλακτική στάση απέναντι στα χαρακτηριστικά που κάθε πρόσωπο κληρονομεί από τους γονείς του και την κοινωνία. Είναι καλό για σένα να είσαι τόσο φίλος με τον Τζο, που να ξεχνάς ότι είναι μαύρος, αλλά δεν εκτιμάς πραγματικά τον Τζο, αν παραβλέπεις το γεγονός ότι είναι ο δισέγγονος κάποιου σκλάβου, πως πάλαιψε για να αναθρέψει κόσμια την οικογένειά του σ' ένα από τα χειρότερα μέρη του Wolvehampton πριν μετακομίσει στο Banbury. «Κάθε μαύρος», λέει η αναφορά μας από την Οξφόρδη, «είναι ή πικραμένος ή δεν εκφράζει αληθινά το μέγεθος των προβλημάτων που αντιμετωπίζει ως εθνική μειονότητα». Ελπίζω τα παραπάνω να είναι υπερβολές, γιατί είναι δυνατό να απελευθερώνονται οι άνθρωποι από τον πόνο πρόσφατων εμπειριών· κανείς δεν είναι μόνο αυτό που κληρονόμησε. Αλλά θα αντιμετωπίζουμε πάντα τον κίνδυνο να κακομεταχειριζόμαστε ανθρώπους, αν δεν λαμβάνουμε σοβαρά υπόψη από τι πέρασαν οι κοινωνίες τους μέχρι να φτάσουν στο σήμερα.

Η φιλία είναι μια λέξη που δηλώνει εύκολη προσέγγιση. Δεν θα πρέπει όμως να νομίζουμε πως το να κάνουμε φίλους πέρα από τα κοινωνικά ή φυλετικά όρια, μας αποδεσμεύει αυτόματα και από τις πιέσεις που σχετίζονται με αυτά. Να ευχαριστούμε το Θεό, αν μπορούμε να είμαστε φίλοι πέρα από την οριακή

γραμμή. Αλλά δεν θα μπορέσουμε να το καταλύσουμε ολοκληρωτικά, ακόμη κι αν το λησμονήσουμε. Η ίδια οριακή γραμμή θα συνεχίσει να σχηματοποιεί τις σχέσεις της δύναμης και του ελέγχου στην κοινωνία.

Αυτή είναι η αξία της οργανωμένης εκπαιδευτικής εμπειρίας, όπως τα «Εργαστήρια Φυλετικής Ενημέρωσης» («Racism Awareness Workshops») και τα Zebra Worksheets, που δημιουργήθηκαν από μια διαφυλετική ομάδα εργασίας στο Ανατολικό Λονδίνο, προκειμένου να τα χρησιμοποιήσουν διάφορες εκκλησιαστικές ομάδες. Αν μπορέσουμε να δουλέψουμε μαζί ως φίλοι και την ίδια στιγμή πάρουμε στα σοβαρά την ποικιλία των διαφορετικών κληρονομιών μας, θα έχουμε συνεισφέρει αποτελεσματικά για την κοινωνική δικαιοσύνη στην κοινωνία.

Ένα από τα πολλά υποσχόμενα για την ανθρωπότητα είναι το γεγονός ότι μπορούμε να αναπτυσσόμαστε, ενώ μπλεκόμαστε σε όλο και περισσότερα από ότι παλιά. Θεωρώ πολύτιμη τη θύμηση της συνάντησης με έναν Ιάπωνα Ρωμαιοκαθολικό ιερέα, που μας συστήθηκε ως «ένας προσήλυτος από τον Βουδισμό». Αλλά όταν έφτασε στο σημείο να μας αφηγηθεί την ιστορία του είπε: «Σας παρακαλώ να μη με δείτε σαν έναν πρώην Βουδιστή· είμαι ακόμα πιστός στον Βούδα, έστω κι αν τώρα ακολουθώ πρώτα και κύρια τον Ιησού. Αυτό που αποκαλούμε διαθρησκευτικό διάλογο συντελείται συνεχώς μέσα μου».

3. Ο Ιησούς καλεί όλα τα είδη των ανθρώπων – όχι μόνο αυτούς που είναι ίδιοι με μας. Ένα από τα υπέροχα και ενθαρρυντικά χαρακτηριστικά της Εκκλησίας του Χριστού σήμερα, είναι ότι έχει συσταθεί από ανθρώπους από όλα τα μέρη του κόσμου, και προσβλέπει στη μέρα εκείνη που όλοι θα γνωρίζουμε ότι το ανθρώπινο είδος είναι μία οικογένεια. Στην Οξφόρδη οι πιο πολυ-φυλετικές συνάξεις είναι εκείνες των διαφόρων ομάδων του Χριστιανισμού, γιατί είναι η μοναδική κοινότητα με μέλη από όλες τις γλώσσες και τις φυλές, που διαφορετικά θα ζούσαν η κάθε μία μόνη. Αν ζούμε ως Χριστιανοί μονάχα μέσα στα στενά πλαίσια των σύντομων συνάξεών μας ή των ιδιαίτερων δογμάτων μας, θα καταντήσουμε να προσευχόμαστε έχοντας την εντύπωση ότι η Χριστιανική Εκκλησία είναι ένα κλάμπ κάποιων που σκέφτονται με τον ίδιο τρόπο, αλλά δεν βλέπουν ότι ο Χριστός σκόπιμα μας έδωσε όλα τα είδη των ανθρώπων ως μετόχους στο σκοπό του.

Το τελευταίο είναι πολύ σημαντικό για μας τους Λευκούς Βρετανούς, επειδή για δύο ή τρεις χιλιάδες χρόνια υποτίθεται πως εμείς ανήκαμε στα γνήσια «Χριστιανικά» μέρη του κόσμου και ότι με την «δική μας» ιεραποστολή θα δείχναμε στους άλλους πώς να γίνουν Χριστιανοί. Όλα αυτά βέβαια δεν είναι πια αλήθεια. Η ηγεσία στη Χριστιανική οικογένεια μπορεί να προέρχεται από οπουδήποτε. Στο συνέδριο του Π.Σ.Ε. στο Βανκούβερ, το 1983, οι δύο εξέχοντες ομιλητές προέρχονται από την Νότια Αφρική, ο Alan Boesak και ο Desmond Tutu. Θα πρέπει κανείς να ψάξει πολύ για να βρει τέτοια ζωντανά, έξυπνα και

με βάθος Χριστιανικά βιβλία, όπως αυτά που εκδόθηκαν πρόσφατα από τους Shusaku Endo (*The Samurai*, Penguin) και Kosute Koyama (*Mount Fuji and Mount Sinai*, SCM Press), και τα δύο από την Ιαπωνία, μια χώρα με μικρή αναλογία Χριστιανών ανάμεσα στα εκατομμύριά της.

Τόπο εντυπωσιακής Χριστιανικής υπακοής δεν αποτελεί απαραίτητα η Ευρώπη. Είναι οι φίλοι μας Χριστιανοί στην Κεντρική και Νότια Αμερική που μας μαθαίνουν τι θα έπρεπε να κάνουμε, πώς να φανταστούμε τον αυριανό κόσμο, με όρους πολιτικής και οικονομίας. Ανάμεσα στους Ασιάτες φίλους-Χριστιανούς θα βρούμε αυτούς που ερεύνησαν σε βάθος τις προκλήσεις του Διαθρησκευτικού Διαλόγου. Αλλά να ευχαριστούμε το Θεό που μας έφερε σε μια κοινωνία όπου μπορούμε, με το δικό μας τρόπο, να προσπαθούμε και να συμπεριφερόμαστε ως Χριστιανοί στις προκλήσεις της πολιτικής, της οικονομίας, του διαθρησκευτικού διαλόγου, που μπορούμε να μάθουμε και από τους άλλους Χριστιανούς που ξεκινούν από ένα διαφορετικό υπόβαθρο.

Η πιο άμεση ιεραποστολική πρόκληση για την παγκόσμια Εκκλησία σήμερα προέρχεται από τις εκκοσμικευμένες πολιτείες της Δύσης. Οι «επιτυχημένες ιστορίες» της μεγάλης ιεραποστολής στην Αφρική και τη Νότια Αμερική θα λήξουν στις σημερινές μεγαλουπόλεις από την ίδια σκληροκαρδία και άρνηση, που η Δύση τώρα βλέπει ως χαρακτηριστικά των ιστορικών σχηματοποιήσεων του Χριστιανισμού; Ελπίζω όχι, αλλά τα στοιχεία που προέρχονται από τους πιο αστικοποιημένους μορφωμένους και «δυτικοποιημένους» ανθρώπους της Αφρικής και της Νότιας Αμερικής δείχνουν πως θα βαδίσουν στην ίδια οδό με εκείνη των ανθρώπων της Δύσης. Το «πρόβλημα» δεν πρόκειται να «λυθεί» μόνον από τους Χριστιανούς της Δύσης. Χρειαζόμαστε τη συνεργασία με Χριστιανούς άλλης προέλευσης, για να αναζητήσουμε και να ξανα-φανταστούμε την πίστη και την υπακοή για τις σημερινές πολιτείες. Από αυτή την συνεργασία θα προκύψουν φιλίες, που θα ενθαρρύνουν και θα βοηθήσουν να αντέξουμε το βάρος της αντίστασης, που τόσο συχνά αντιμετωπίζουμε.

Πιστεύω πως αυτή η συνεργασία είναι ένα από τα πιο «διασκεδαστικά» στοιχεία της υπακοής, και δεν θέλω να το παρουσιάσω ως κάτι το πομπώδες ούτε ως ζήτημα καθήκοντος. Η αναφορά της Οξφόρδης στοχεύει σε κάτι σημαντικό, όταν κάνει λόγο για τους Χριστιανούς που αποδέχονται, με απόλυτη φυσικότητα, τις εθνικές μειονότητες ως μέλη στις Εκκλησίες τους, έτσι ώστε «να κάνουν τις φυλετικές σχέσεις να λειτουργούν κάθε βδομάδα, χωρίς να το σκέφτονται ή να το ονοματίζουν κάπως». Είναι ευχαρίστηση και προνόμιο να έχεις φίλους, που η διαφορετικότητά τους να αποτελεί ενθάρρυνση και ανανέωση. Η Χριστιανική Εκκλησία είναι η καθολική και η πιο αποτελεσματική στο ιεραποστολικό έργο· όσο πιο πολλά κάνουμε τόσο περισσότερες ευκαιρίες εμφανίζονται για τέτοιου είδους συνεργασία.

4. Το νόημα της φράσης «όλοι οι άνθρωποι του Θεού» περιλαμβάνει πολύ περισσότερους από αυτούς που αυτοαποκαλούνται Χριστιανοί.

«΄Εχω κι άλλα πρόβατα, που δεν είναι από αυτό το κοπάδι», λέει ο Ιησούς σύμφωνα με τον Ιωάννη (Ιω 10, 16). Ακόμη κι αν η αναφορά γίνεται πιθανότατα για τους Χριστιανούς που δεν ανήκουν στην Ιουδαϊκή κοινότητα, δεν θα έπρεπε εμείς σήμερα να προβάλουμε κάτι σχετικό, με τους Ιουδαίους, τους Μουσουλμάνους και τους Βουδιστές; Παραφράζοντας το έργο του Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*: «Αν δεν μπορώ να δεχτώ πως υπάρχουν άνθρωποι ευαίσθητοι τουλάχιστον όσο κι εγώ, ευφυείς και ευλαβείς όσο κι εγώ, που αγωνίζονται για να γίνουν καλύτεροι Μουσουλμάνοι και Βουδιστές, Σιχ και Ιουδαίοι, με τον ίδιο τρόπο που παλεύω κι εγώ για να γίνω καλύτερος Χριστιανός, τότε απορώ πώς μπορώ να ισχυρίζομαι πως είμαι Χριστιανός». Τώρα που μπορούμε να μοιραστούμε τις μεγάλες θρησκευτικές παραδόσεις με ολόκληρη την ανθρωπότητα, τώρα είναι αξιόλογη η προσπάθεια να αναζητήσουμε ποιος είναι ο Θεός, πώς μπορούμε να Τον γνωρίσουμε και ποιες είναι οι προθέσεις Του για την δημιουργία Του.

Η περιπέτεια της αναζήτησης έχει ήδη αρχίσει, στα μαθήματα Θρησκευτικών στα σχολεία μας, είναι όμως σχεδόν άγνωστη στην «καθημερινή» ζωή των Εκκλησιών μας, μολονότι υπάρχει μεγάλο ενδιαφέρον, σύμφωνα με τα πορίσματα της Επιτροπής Σχέσεων με ανθρώπους άλλων δογμάτων του Βρετανικού Συμβουλίου των Εκκλησιών (Guidelines For Dialogue, 60 p. from BCC). Αυτό το ενδιαφέρον όμως μπορεί να καταλήξει σε μια επιπόλαια αντιμετώπιση: «υπάρχουν κι άλλες θρησκείες γύρω μας», που σύντομα θα ενθαρρύνει όλους στο να μη πάρουν καμιά από αυτές στα σοβαρά. Αλλά καλύτερα να αντιμετωπίσουμε το όλο θέμα με προσοχή, σαν μια μακροχρόνια προσπάθεια που στο τέλος θα αποδειχτεί πως ήταν μια καρποφόρα και ειρηνοποιός επιδίωξη.

Για όσο καιρό αυτό το ζήτημα είναι ανοιχτό για παρεξηγήσεις, παραθέτω κάποιες προειδοποιήσεις και κατευθυντήριες γραμμές.

α) ΄Οταν ενδιαφέρεται κάποιος για την πίστη των άλλων, δεν είναι απαραίτητο να παραγνωρίσει τη δική του. Αντίθετα, είναι πιθανό να μάθεις περισσότερα για τη δική σου πίστη, καθώς προσπαθείς να καταλάβεις τη σπουδαιότητα του άλλου προσώπου. Θυμάμαι τον Επίσκοπο Lesslie Newbigin που έλεγε: «Ποτέ δεν έχω νιώσει τόσο έντονα Χριστιανός όσο τότε που συζήτησα με έναν Ινδό». Αλλά ας μην ξεχνάμε και την πιθανότητα να συμβεί το ίδιο και με έναν Ιουδαίο ή με έναν Ινδό!

β) Να έχουμε κατά νου πως σ' ένα Μουσουλμάνο ή ένα Σιχ συναντάμε ένα πρόσωπο που συμβαίνει να είναι Μουσουλμάνος, Σιχ· όχι ένα «θρησκευτικό» στερεότυπο. Σε όλες τις θρησκευτικές μας παραδόσεις υπάρχει πολυπλοκότητα καί ποικιλία.

γ) Όταν σας προσκαλέσουν, ως Χριστιανούς να γνωρίσετε τον κύριο Almed ή τον σύλλογο γυναικών της Ινδίας, σε καμία περίπτωση μη σκεφτείτε πως η «θρησκεία» θα πρέπει να είναι το θέμα συζήτησης. Οι άνθρωποι είναι πάντα πολύ πιο ενδιαφέροντες και διασκεδαστικοί από ότι είναι ο εαυτός μας. Το ζήτημα της θρησκείας ποτέ δεν τίθεται αυτόνομο – το φυλετικό πρόβλημα, ο πολιτισμός, η ιδεολογία και η πολιτική, συνήθως το ακολουθούν και προκύπτουν κατά περίπτωση. Να είστε προετοιμασμένοι ώστε να φερθείτε ως ολοκληρωμένες προσωπικότητες καί όχι σαν να συμβολίζετε τη «Χριστιανοσύνη».

δ) Ξεκινώντας μια τέτοια επαφή, δεν μπορείς εκ των προτέρων να ξέρεις ποιο θα είναι το αποτέλεσμα. Οι επαφές των οποίων τα αποτελέσματα είναι προβλέψιμα ή ήδη γνωστά, είναι λιγότερο υποσχόμενες από εκείνες που στη φύση τους έχουν αβεβαιότητα και κίνδυνο. Στα λόγια του Καθηγητή Josef Hromadka στην Πράγα: «Μόνο όταν παίρνω στα σοβαρά το γεγονός ότι όσο ο Κομμουνιστής συνομιλητής μου ενδιαφέρεται να με προσηλυτίσει στον Μαρξισμό, άλλο τόσο ενδιαφέρομαι να τον προσηλυτίσω και εγώ στον Χριστιανισμό, και τότε αρχίζουμε να συζητάμε σοβαρά. Γιατί το ξέρουμε και οι δύο, πως μόνο τότε η συζήτησή μας έχει νόημα. Στη διάρκεια του Ευαγγελισμού, είναι η δουλειά του Αγίου Πνεύματος που θα έχει διαρκή αποτελέσματα, και δουλεύει με τρόπους τέτοιους, που εμείς δεν μπορούμε να παρακολουθήσουμε. Πρέπει να Το εμπιστευτούμε περισσότερο από τις δικές μου ευχές, ελπίδες ή προσδοκίες!»

Έτσι, δεν θα πρέπει να έχουμε τον παραμικρό φόβο για τον «ευαγγελισμό» στον διαθρησκευτικό διάλογο, με την προϋπόθεση ότι είμαστε εντελώς ανοιχτοί στον διάλογο και έχουμε συνείδηση ότι χρειάζονται και τα δύο μέρη.

Όταν ενδιαφερόμαστε για κάποιο πρόσωπο ή ομάδα, επειδή ανήκει σε άλλη φυλή, πολιτισμό ή θρησκεία ή απλά επειδή είναι λίγο διαφορετικός, οι φιλίες που προκύπτουν αποτελούν πάντα ευκαιρία για ανάπτυξη της ωριμότητας, που την έχουμε υποσχεθεί στο Χριστό. Τούτη η ωριμότητα δεν είναι μόνο για τον εαυτό μας και το δικό μας καλό. Είναι ένα δώρο που το χρειάζεται επειγόντως η ανθρωπότητα, σε αυτή την πολύχρωμη, σαν ουράνιο τόξο, χώρα και τον ευρύτερο κόσμο.

Ο φίλος μου από την Ανατολική Γερμανία τελείωσε την επίσκεψή του κάπου εδώ, επιθυμώντας να μας πει πόσο μας ζηλεύει για τις ευκαιρίες που έχουμε. Ας ελπίσουμε πως δεν θα τις χειριστούμε αδέξια, αλλά θα τις αξιοποιήσουμε στο έπακρο.

Το Ισλάμ στη Δυτική Ευρώπη

Peter Antes

Μετάφραση: *Μιλτιάδης Κωνσταντίνου*

Μέχρι τις αρχές της δεκαετίας του '60 επικρατούσε σε όλες τις χώρες της Δυτικής Ευρώπης η βεβαιότητα ότι αποτελούν χριστιανικές χώρες, η θρησκευτική πρακτική των οποίων υποχωρούσε βέβαια, δεν απειλούνταν όμως σοβαρά από κάποια άλλη θρησκεία. Σήμερα πολλοί φοβούνται – προ πάντων στη Γερμανία, τη Γαλλία και τη Μεγάλη Βρετανία – ότι η χριστιανική Δύση οδεύει προς το τέλος της και μια πολιτιστικά ποικιλόμορφη κοινωνία θα έρθει στη θέση της και θα συγκλονίσει τα θεμέλια των κοινών πεποιθήσεων.

Η αλλαγή στη θεώρηση των πραγμάτων έχει τη βάση της στη φθίνουσα αυτοσυνειδησία των χριστιανών και σε μια ανερχόμενη αυτοσυνειδησία των μουσουλμάνων στη Δυτική Ευρώπη. Όποιος σήμερα επισκέπτεται δυτικοευρωπαϊκές μεγαλουπόλεις βλέπει, κυρίως στο κέντρο τους, ένα φαινόμενο, το οποίο συχνά θυμίζει περισσότερο ανατολίτικες χώρες, παρά ευρωπαϊκές καταστάσεις. Γυναίκες κυκλοφορούν καλυμμένες ολόκληρες ή με μαντήλα στο κεφάλι· ακόμα και μικρά κορίτσια φορούν μαντήλα. Ως σημείο θρησκευτικής πολιτιστικής ταυτότητας πολλοί μουσουλμάνοι γονείς απαιτούν να γίνουν για τα παιδιά τους αποδεκτές στο σχολείο οι παιδαγωγικες τους αντιλήψεις (ιδιαίτερα σ' ό,τι αφορά τον τρόπο ένδυσης και τη συνδιδασκαλία). Επιπλέον προβάλλονται απαιτήσεις για ελεύθερη άσκηση των θρησκευτικών καθηκόντων (συμπεριλαμβανομένων της οικοδομής τζαμιών και της δυνατότητας τήρησης των χρόνων προσευχής και των ισλαμικών γιορτών, καθώς και και των θρησκευτικών εθίμων). Ιδιαίτερη σημασία αποκτά, τέλος, το θέμα των σχέσεων θρησκείας και κράτους.

1. Ισλαμική ανατροφή και σύγχρονο σχολικό σύστημα

Εφόσον το σχολείο είναι για όλα τα παιδιά υποχρεωτικό, οι μουσουλμάνοι που ζουν στη Δυτική Ευρώπη – είτε ως πολίτες της κάθε χώρας είτε ως αλλοδαποί – είναι υποχρεωμένοι να στέλνουν τα παιδιά τους στα κρατικά σχολεία, αν δεν υπάρχουν – όπως π.χ. πρόσφατα στη Μεγάλη Βρετανία – αναγνωρισμένα από το κράτος ισλαμικά σχολεία. Στην πλειονότητα των περιπτώσεων αυτό σημαίνει ότι τα παιδιά πρέπει να ενταχθούν στο ισχύον στην κάθε χώρα σχολικό σύστημα.

Συγκεκριμένα, τα παιδιά αυτά – π.χ. στη Γερμανία – εισάγονται σε ένα σχολικό σύστημα, το οποίο δίνει βαρύτητα στην ισότητα αγοριών και κοριτσιών και στη διδασκαλία τους στην ίδια τάξη και προϋποθέτει, κατά συνέπεια, ελεύθερη συναναστροφή αγοριών και κοριτσιών, σε αντίθεση με το παιδαγωγικό ιδεώδες τόσο του κλασικού Χριστιανισμού όσο και του παραδοσιακού Ισλάμ. Κοινό μάθημα Γυμναστικής είναι επομένως στα γερμανικά σχολεία το ίδιο αυτονόητο και υποχρεωτικό, όπως και η οργάνωση σχολικών εκδρομών και η παραμονή σε κατασκηνώσεις. Επιπρόσθετη συνέπεια είναι ότι η ελεύθερη συναναστροφή αγοριών και κοριτσιών καθίσταται, τουλάχιστον έμμεσα, και από σεξουαλική άποψη ευνοϊκή, καθώς στο μάθημα της Σεξουαλικής Αγωγής γίνεται ανοιχτά λόγος για αντισυλληπτικά μέσα προστασίας και έτσι αμφισβητείται το κλασικό ιδεώδες της παρθενίας των κοριτσιών πριν από το γάμο. Τέλος, το βασιζόμενο περισσότερο στην κατανόηση παρά στην υπακοή γερμανικό σχολικό σύστημα έρχεται σε αντίθεση με τις παραδοσιακές παιδαγωγικές μεθόδους των Τούρκων γονέων και των σχολείων του Κορανίου, όπου η υπακοή κατέχει την ανώτατη θέση, η ανυπακοή τιμωρείται με ξυλοκόπημα και η αποστήθιση των μαθημάτων προοέχει της κριτικής αντιπαράθεσης μ' αυτά.

Ενώ στη Γερμανία η αμφίεση των μαθητών κατά την ώρα του κανονικού μαθήματος επαφίεται στη διάθεσή τους και, κατά συνέπεια, και στην κρίση των γονέων, αλλά δεν ρυθμίζεται κρατικά, το φόρεμα της μαντήλας οδήγησε στη Γαλλία το 1989 σε μια διαμάχη αρχών που πήρε εθνικές διαστάσεις. Ο Ernest Chenières, διευθυντής του Collège Gabriel-Havez στο Greil, αρνήθηκε σε 3 μαθήτριες από το Μαχρέμπ τη συνέχιση της φοίτησής στο κολέγιό του, γιατί αυτές και οι γονείς τους επέμεναν στο να φορούν, για θρησκευτικούς λόγους, μαντήλα στο σχολείο, κάτι που, σύμφωνα με την άποψη των καθηγητών του κολεγίου, αλλά και του διευθυντή, φαινόταν να είναι ασυμβίβαστο με τη βασική αρχή των γαλλικών κρατικών σχολείων, τη laïcité, μια απόλυτη ουδετερότητα σε θρησκευτικά ζητήματα[1]. Η εμμονή όμως αυτή σ' αυτήν την αρχή της ουδετερότητας κατέστησε την ίδια μια ιδεολογική ομολογία, που στην προκειμένη περίπτωση έρχεται σε αντίθεση με το δικαίωμα της ελεύθερης ανάπτυξης της προσωπικότητας και της ελευθερίας της πίστης.

Στη Γερμανία, τέλος, υπάρχουν προβλήματα και στο θέμα της διδασκαλίας των Θρησκευτικών. Σύμφωνα με το γράμμα της γερμανικής σχολικής νομοθεσίας δεν θα έπρεπε στην πραγματικότητα να υπάρχει πρόβλημα, αν το θέμα

1. Πρβλ. επιπλέον τις διάφορες εισηγήσεις που εκδόθηκαν με το γενικό τίτλο: L' affaire dy foulard. «Profs, ne capitulons pas!» στο Le nouvel observateur, 2-8 Νοεμβρίου 1989, σελ. 58-67, και *Peter Antes*: Der Steit um das Kopftuch in Frankreich, στο Menschenrechte – Recht auf Menschen? Dokumentation einer Tagung der Ev. Akademie Loccum in Zusammenarbeit mit der Universität Hannover FB Erziehungswissenschaften vom 9. bis 11. November 1990, εκδ. *Irmela Reimers – Tovote* και *Wolfgang Greive*, Loccum 1991, σελ. 21-32 (Σειρά: Loccumer Protokolle, έκδ. Ev. Akademie Loccum 77/90).

αφορούσε την εισαγωγή, παράλληλα με τα ευαγγελικά και καθολικά θρησκευτικά μαθήματα, και μαθημάτων για τους μουσουλμάνους. Στην πράξη όμως αυτό είναι δύσκολο, γιατί μέχρι τώρα στη Γερμανία, διαφορετικά από ό,τι ισχύει στην Αυστρία, οι διάφορες ισλαμικές ομάδες δεν έχουν συμφωνήσει για κάποιον κοινό εκπρόσωπο, ο οποίος θα αναγνωρίζεται ως συνομιλητής από τις γερμανικές αρχές και θα μπορεί να καθορίζει ποιος με ποια προσόντα και ποιο πρόγραμμα θα μπορεί σε συνεννόηση με τις σχολικές αρχές να διδάσκει. Στη Μεγάλη Βρετανία η «Religious Education» υπολογίζει σε τέτοιο βαθμό τη συγκεκριμένη κατάσταση στη χώρα, ώστε όλες οι σημαντικές θρησκείες να αντιμετωπίζονται ισότιμα και η καθημερινή πρωϊνή προσευχή να διαμορφώνεται έτσι, ώστε να λαμβάνονται υπόψη τα θρησκευτικά αισθήματα όλων των μαθητριών και των μαθητών και ανάλογα να αναζητούνται τα κείμενα.

Τα προβλήματα που αναφέρθηκαν είναι κατά συνέπεια ενμέρει ειδικά κατά χώρα (π.χ. πρωϊνή προσευχή, laïcité), ενμέρει τυπικά για την προσαρμογή ενός προμοντέρνου τρόπου σκέψης στο μοντέρνο σχολικό σύστημα[2].

2. Ελεύθερη άσκηση της θρησκευτικής λατρείας

Παράλληλα με τα ζητήματα εκπαίδευσης, η ανέγερση τζαμιών οδηγεί στις δυτικοευρωπαϊκές χώρες συνεχώς σε νέες διαμάχες. Τόσο στη Γαλλία όσο και στη Γερμανία δεξιοί κύκλοι αντιτάσσονται σ' αυτή την αξίωση. Έτσι, κατέβηκαν, π.χ. κατά τις τελευταίες τοπικές εκλογές στη Βάδη-Βυρτεμβέργη, οι Ρεπουμπλικάνοι στο Pforzheim με το σύνθημα «Mit uns keine Moschee» (Μαζί μας καθόλου τζαμιά). Ανάλογες δραστηριότητες είναι γνωστές και από τη Γαλλία από τοΝ Λε Πεν και τους οπαδούς του. Αυτοί όλοι επιβάλλουν την άποψη ότι το Ισλάμ δεν μπορεί να απαιτεί στην Ευρώπη δικαιώματα που το ίδιο δεν επιτρέπει στους χριστιανούς στις χώρες όπου η πλειονότητα του πληθυσμού είναι ισλαμική. Παρά τις αρνητικές αυτές τάσεις, τα τζαμιά συνεχίζουν να χτίζονται με κάθε επισημότητα. Γνωστά είναι τέτοια παραδείγματα από τη Μεγάλη Βρετανία· ακόμη και στη Ρώμη χτίζεται με άδεια του Βατικανού ένα τζαμί. Στο Παρίσι υπάρχει ένα ήδη από το τέλος της δεκαετίας του '20. Στη Γερμανία χτίζονται επίσης αρκετά τζαμιά· το ίδιο ισχύει και στη Γαλλία. Παρ' όλα αυτά μια ολοκληρωμένη προσπάθεια να αποκτήσουν οι μουσουλμάνοι τζαμιά δεν αναλήφθηκε πουθενά. Αντίθετα, οι περισσότεροι μουσουλμάνοι

2. Ανάλογα προβλήματα υπήρξαν και κατά την εισαγωγή του μοντέρνου σχολικού συστήματος σε ανατολίτικες χώρες, όπως δείχνει ο *Joseph S. Szyliowicz*: Education and Modernization in the Middle East, Ithaca N.Y.: Cornell University Press 1973, ώστε ο *Bassam Tibi*: Die Krise des modernen Islams, München: Beck 1981, να τις περιγράφει εύστοχα ως έναν προβιομηχανικό πολιτισμό στην επιστημονικο-τεχνική εποχή (πρβλ. τον υπότιτλο του βιβλίου).

είναι υποχρεωμένοι να καταφεύγουν σε λύσεις ανάγκης, να νοικιάζουν, δηλαδή, αποθήκες και να τις μετατρέπουν σε τζαμιά. Ιδιαίτερα κρίσιμη είναι στη συνάφεια αυτή η άδεια για δημόσια πρόσκληση σε προσευχή. Στο σημείο αυτό, έτσι πιστεύουν οι περισσότερες αρμόδιες υπηρεσίες στην Ευρώπη, προσβάλλονται τα θρησκευτικά αισθήματα των μη μουσουλμάνων και γι' αυτό δεν είναι δυνατό να δοθεί μια γενική άδεια για κάτι τέτοιο. Προπάντων η συνάθροιση των μουσουλμάνων κατά τις νύχτες του Ραμαζανιού θεωρείται ως οχλαγωγία και αναλόγως αντιμετωπίζεται περιοριστικά. Ταυτόχρονα διεκδικείται η τήρηση των χρόνων προσευχής, καθώς και των θρησκευτικών εθίμων. Πολλοί μουσουλμάνοι θέλουν, τουλάχιστον για την ώρα της μεσημεριανής προσευχής κατά την Παρασκευή, μεγαλύτερο μεσημεριανό διάλειμμα. Απαιτούν να λαμβάνονται υπόψη από τα κυλικεία οι ισλαμικές προδιαγραφές για την παρασκευή του φαγητού και θέλουν ελαστικές ρυθμίσεις για τις ισλαμικές γιορτές και για το ωράριο εργασίας κατά το μήνα του Ραμαζανιού. Επειδή πολλοί – προ πάντων της 2ης και 3ης γενιάς (ανεξάρτητα από την υπηκοότητά τους) – θεωρούν τη δυτική Ευρώπη ως την οριστική πατρίδα τους, χρειάζονται όλο και περισσότερο ισλαμικά νεκροταφεία για τους νεκρούς τους. Όλα αυτά προωθούν έναν εντεινόμενο εξισλαμισμό της δημόσιας ζωής, έτσι ώστε να τίθεται από εδώ και πέρα το ζήτημα σχέσεων θρησκείας και κράτους.

3. Οι σχέσεις θρησκείας και κράτους

Η προσπάθεια πολλών ισλαμικών ομάδων στη Γερμανία επικεντρώνεται στο να επιτύχουν ένα νομικό καθεστώς για το Ισλάμ, ανάλογο προς αυτό των Εκκλησιών. Προς το παρόν μπορεί να οργανωθεί το Ισλάμ στη Γερμανία μόνο με τη μορφή των αναγνωρισμένων σωματείων. Στο Βέλγιο, αντίθετα, η ισλαμική κοινότητα αναγνωρίστηκε νομικά με ένα νόμο της 19ης Ιουλίου 1974. Πολύ περισσότερο προχωρούν οι προετοιμασίες στην Ισπανία, όπου το 1992 έγινε διαπραγμάτευση για μια επικυρωμένη και από το κοινοβούλιο συμφωνία ανάμεσα στο ισπανικό κράτος και τους μουσουλμάνους, η οποία προβλέπει ένα ανάλογο προς τα κονκορδάτα καθεστώς για την αναγνώριση του Ισλάμ και τη διασφάλιση των δικαιωμάτων των μουσουλμάνων στην Ισπανία.

Παρά το γεγονός, λοιπόν, ότι το νομικό καθεστώς είναι διαφορετικό από χώρα σε χώρα, μπορεί να λεχθεί γενικά ότι οι μουσουλμάνοι αγωνίζονται όλο και πιο έντονα για δημόσια αναγνώριση και επωφελούνται από τις προβλεπόμενες γι' αυτό νομικές δυνατότητες (συμπεριλαμβανομένης μιας εκπροσώπησής τους στις Βρυξέλες και στο Στρασβούργο). Πρέπει ακόμη να διευκρινιστεί ότι το καθεστώς των πολιτικών δικαιωμάτων τους διαφοροποιείται από χώρα σε χώρα κατά τούτο, ότι στη Γαλλία, τη Μεγάλη Βρετανία και τις Κάτω Χώρες πολλοί μουσουλμάνοι είναι πολίτες των χωρών αυτών λόγω της αποικιοκρατίας,

ενώ στις άλλες δυτικοευρωπαϊκές χώρες είναι στο μεγαλύτερο ποσοστό τους αλλοδαποί. Μέχρι τώρα η επίσημη κυβερνητική πολιτική στη Γερμανία εκπροσωπεί σχετικά με το θέμα αυτό την άποψη ότι η Γερμανία δεν είναι μια χώρα υποδοχής μεταναστών και γι' αυτό οι δυνατότητες απόκτησης της γερμανικής υπηκοότητας είναι ακόμη και για όσους γεννήθηκαν στη χώρα, της 2ης και της 3ης γενιάς, πολύ περιορισμένες, ενώ, για παράδειγμα, το Βέλγιο, η Γαλλία και οι Κάτω Χώρες ασκούν μια ιδιαίτερα γενναιόδωρη πολιτική παροχής υπηκοότητας. Όπως και να έχουν τα πράγματα, είναι γεγονός ότι στην Ευρωπαϊκή Κοινότητα θα κατοικούν στο μέλλον μόνιμα αρκετά εκατομμύρια μουσουλμάνοι ως πολίτες με πλήρη δικαιώματα.

Έτσι τίθεται το ερώτημα, κατά πόσον οι μουσουλμάνοι μέσα στην Κοινότητα θα δεχτούν τα ιδεώδη αυτής της Κοινότητας. Οι περισσότερες τουρκο-ισλαμικές ενώσεις στη Γερμανία είναι στο θέμα αυτό ιδιαίτερα οπισθοδρομικές και απορρίπτουν ένα χωρισμό πολιτείας και θρησκείας κατά τα δυτικά πρότυπα ή και του κεμαλισμού. Ακόμη και στη Γαλλία και τη Μεγάλη Βρετανία υπάρχουν πολλοί – προ πάντων στα κατώτερα λαϊκά στρώματα – που ονειρεύονται το ιδεώδες της κλασικής ισλαμικής Umma (κοινότητα χωρίς χωρισμό θρησκείας και πολιτείας) και επομένως στέκονται με σκεπτικισμό απέναντι στη σύγχρονη αντίληψη για το κράτος. Λόγω της αυξανόμενης πίεσης από την ισλαμική Ανατολή γίνονται όλο και πιο σπάνιες οι φωνές των μορφωμένων μουσουλμάνων στη Δυτική Ευρώπη, οι οποίοι επιδιώκουν τη διαμόρφωση ενός ευρωπαϊκού Ισλάμ σε συμφωνία με τις βασικές αρχές του σύγχρονου κράτους δικαίου καί επιθυμούν να παρουσιάσουν το ισλαμικό δίκαιο και την ισλαμική ηθική κατά τρόπο που να εκφράζει την πραγματική κατάσταση μιας ισλαμικής κοινότητας ως μειονότητας μέσα στο κράτος. Όλα, δηλαδή, εξαρτώνται σ' αυτήν τη δημοκρατική κοινωνία από το πόσο ικανή για συμβιβασμούς θα αποδειχθεί η ισλαμική κοινότητα, ώστε να επιβιώσει και να μη διακινδυνεύσει τη συμβίωση με ανθρώπους διαφορετικού τρόπου σκέψης και άλλης πίστης.

Σ' αυτή τη συνάφεια ο χριστιανο-ισλαμικός διάλογος μπορεί να είναι χρήσιμος, μπορεί εντούτοις να δείξει πως, παρ' όλες τις αντιστάσεις απο χριστιανικής πλευράς, ο σύγχρονος τρόπος σκέψης επιβλήθηκε και εδραιώθηκε και στους χριστιανούς, καθώς και πως το νόημα της ζωής υπό το φως του Ευαγγελίου μεταβλήθηκε ριζικά (αρκεί να σκεφτεί κανείς τη θέση των Εκκλησιών για τα ανθρώπινα δικαιώματα). Τίποτα δεν συνηγορεί στο να πιστέψει κανείς ότι κάτι τέτοιο θα είναι διαφορετικό για το Ισλάμ, εφόσον βέβαια η έλλειψη προοπτικών και η φτώχεια δεν θα είναι τόσο έντονες, ώστε να βρει ο ισλαμικός φουνταμενταλισμός πρόσφορο έδαφος. Όπου η ανάπτυξη και μια σχετική ευημερία υπάρχουν πραγματικά, ο κοσμικός τρόπος σκέψης έχει καταλάβει προ πολλού τους Τούρκους μουσουλμάνους. Επιπλέον, παραθεωρείται συχνά το ότι ο αριθμός των ενεργών μελών τουρκο-ισλαμικών ενώσεων στην Ομοσπονδιακή

Γερμανία συνιστά σε σχέση με το συνολικό αριθμό των Τούρκων μουσουλμάνων ένα μικρό μόνον ποσοστό. Ακόμη κι αν τους προβάλει κανείς σαν τους «πραγματικούς» ή τους «γνήσιους» μουσουλμάνους, είναι γεγονός ότι πρόκειται για σχετικά λίγους, πολύ δραστήριους όμως ανθρώπους. Ο χριστιανο-ισλαμικός διάλογος προσφέρει επίσης την ευκαιρία μιας καλύτερης αλληλοκατανόησης και κοινής δράσης σε μία κοινωνία, στην οποία τόσο οι χριστιανοί όσο και οι μουσουλμάνοι θα συνιστούν μειονότητες και οι κανόνες τους δεν θα ισχύουν αυτονόητα.

Η χριστιανική Δύση δεν είναι πλέον το καθοριστικό σημείο αναφοράς για τους ρυθμιστικούς κανόνες στην ευρωπαϊκή κοινότητα. Άνθρωποι διαφορετικού τρόπου σκέψης και άλλης πίστης διεκδικούν και αυτοί το δικαίωμα να έχουν πατρίδα, δεν είναι όμως δυνατό το παλιό μονοπώλιο να αντικατασταθεί από ένα νέο. Ούτε είναι επίσης δυνατό να γίνει αποδεκτή μια διάσπαση της κοινωνίας σε πολλές μικρότερες κοινωνίες με διαφορετικούς κώδικες συμπεριφοράς. Πολύ περισσότερο πρέπει να επιδιωχθεί και να παγιωθεί μια βασική συμφωνία σε σημαντικά ζητήματα ανάμεσα σε όλες τις ομάδες. Ούτε απόλυτη ομοιογένεια ούτε αυθαίρετη ποικιλομορφία μπορούν επομένως να θεωρηθούν ως λύσεις, αλλά ένα μοντέλο συνένωσης, που θα αφήνει χώρο για θρησκευτική και πολιτιστική ταυτότητα, αλλά ταυτόχρονα δεν θα χάνει από τα μάτια του τη βάση για την ειρηνική συμβίωση όλων στη χώρα.

Συμπληρωματική βιβλιογραφία:

- *Smail Balic*: Die Muslime im heutigen Europa, στο Weltmacht Islam, εκδ. Bayerische Landeszentrale für Politische Bildungsarbeit, München 1988, σελ. 363-390.
- The New Islamic Presence in Western Europe, εκδ. *Tomas Gerholm* και *Yngve Georg Lithman*, London: Mannsell 1988
- The Integration of Islam and Hinduism in Western Europa, εκδ. *W. A. R. Shahid* και *P. S. van Koningsveld*, Kampen: Kok 1991.

Σουφισμός

Οι σπουδαιότεροι εκπρόσωποι και οι βασικές του θέσεις στα πλαίσια της Ισλαμικής θρησκείας

Μιχάλης Παναγιωτίδης

Σε πολλές θρησκείες παρατηρούμε συχνά την εμφάνιση ενός έντονου μυστικισμού, ενός ρεύματος που τείνει να συγκλονίσει τη θρησκεία· άλλοτε να εμπλουτίσει το περιεχόμενό της και άλλοτε να λειτουργήσει παράλληλα ή και αντίθετα μ' αυτήν. Έτσι η πολλαπλή επίδραση του μυστικισμού φανερώνει τη δυναμικότητα που κρύβει αλλά και τις βαθιές της ρίζες στις θρησκευτικές πεποιθήσεις των λαών, που φαίνεται ν' αποδέχονται στο θρησκευτικό επίπεδο ένα διπλό ρόλο: του μέλους μιας συγκεκριμένης θρησκευτικής κοινότητας, με τους κανόνες, τη διδασκαλία και τη θεσμική της φύση, συγχρόνως όμως και του προσώπου που αναζητά την αμεσότητα στην επαφή και επικοινωνία με το Θείο. Αυτός ο δεύτερος ρόλος είναι πολύ σημαντικός, γιατί εκφράζει, με περίεργο ίσως τρόπο για το σημερινό άνθρωπο αλλά γνήσιο, τις ρίζες της θρησκευτικής φύσης, που παραμένουν ένα μυστήριο αλλά και μια αλήθεια βιωματική.

Ο όρος «μυστικισμός» παράγεται από τη λέξη «μυστήριον», που σημαίνει την απόκρυφη διδασκαλία, τη μυστηριακή τελετή, την ιεροτελεστία, κάτι το απόκρυφο, το ιερό ή τελετουργικό. Προέρχεται από το ρήμα «μύω» (ριζ. μυ-, που παριστάνει ήχο που γίνεται με κλειστά χείλη) και σημαίνει κλείνω το στόμα, τα μάτια, σφίγγω τα χείλη (μεταφορικώς ησυχάζω, πραΰνομαι)[1]. Στα μυστήρια ο μύστης έπρεπε να κρύψει και να μη φανερώσει στους «έξω», στους «βέβηλους», τίποτα από τα διαδραματιζόμενα στις μυστικές τελετές, γιατί η προσέγγιση του Θείου δεν στηριζόταν στη λογική ή γνωσιολογική δυνατότητα του καθενός αλλά στη βιωματική εμπειρία, που αποκτιόταν με άσκηση και σταδιακή προσπέλαση δια των τελουμένων στο χώρο της μυστηριακής σύναξης.

Στα πλαίσια της Ισλαμικής θρησκείας εμφανίστηκαν από πολύ νωρίς μυστικιστικές τάσεις. Το μυστικιστικό αυτό ρεύμα, που επέδρασε και επιδρά μέχρι σήμερα βαθύτατα πάνω στον Ισλαμισμό με τον ασκητισμό, την εσωτερική φιλοσοφία, τα δερβισικά τάγματα και την πνευματική αναγέννηση που επέφερε, ονομάζεται Σουφισμός. Η λέξη «Σούφι» αντιστοιχεί στην ελληνική «μυστικός» και προέρχεται από τη λέξη «suf», που σημαίνει το σκληρό μάλλινο

1. Π.Χ. Δορμπαράκη, *Επίτομον Λεξικόν της αρχαίας Ελληνικής γλώσσης*, βιβλιοπωλείον της «Εστίας», Ι.Δ. Κολάρου & ΣΙΑ Α.Ε., Αθήνα, 3η έκδοση, σ. 539, λ. μύω.

ύφασμα με το οποίο ντύνονταν οι Μουσουλμάνοι ασκητές, μιμούμενοι τους Χριστιανούς ερημίτες, δείχνοντας έτσι τη μετάνοιά τους καθώς και την άρνηση κάθε κοσμικής ματαιοδοξίας. Οι οπαδοί αυτής της κίνησης ονομάσθηκαν «σούφι» ή «mutasawwug» και το ρεύμα «Aasawwuf». Σήμερα ο όρος «sufi» ή «sufismus» χαρακτηρίζει όλους τους μυστικούς του Ισλάμ[2].

Ο Σουφισμός εμφανίσθηκε την εποχή που το Ισλάμ απέκτησε μεγάλη δύναμη και δημιούργησε μια αυτοκρατορία που εκτείνονταν απ' την Ισπανία μέχρι τις Ινδίες, μετά από εμφύλιες διαμάχες για την εξουσία, κάτω από επιδράσεις χριστιανικές, ινδικές, νεοπλατωνικές, γνωστικές, αλλά και της αρχαίας μυστηριακής λατρείας των Περσών που λειτούργησε σαν υπέδαφος για την ανάπτυξή του.

Ο Μωάμεθ, ιδρυτής του Ισλάμ, γεννήθηκε στη Μέκκα το 570 μ.Χ. και πέθανε το 632 μ.Χ., αφού πρώτα κατόρθωσε με το κήρυγμά του, που είχε θρησκευτικοπολιτικό περιεχόμενο, να οργανώσει την αραβική κοινωνία σε ισλαμική κοινότητα, να οργανώσει στρατό και να συνενώσει όλες τις διεσπαρμένες μέχρι τότε φυλές. Γρήγορα ο Ισλαμισμός εξαπλώθηκε σ' Ανατολή και Δύση, όμως η εγκόσμια επιτυχία δημιούργησε ηδονιστικές αξίες. Η αρχική Ισλαμική κοινωνία λησμόνησε τους απλούς τρόπους ζωής του Προφήτη και παραδόθηκε σε επιδείξεις βασιλικής χλιδής. Τριάντα χρόνια μετά το θάνατο του Προφήτη ο πρώτος εμφύλιος πόλεμος δίχασε τον Ισλαμισμό σε δύο παρατάξεις, στην ορθόδοξη παράταξη «sunna» και στην παράταξη του τέταρτου χαλίφη Ali, ο οποίος θεωρήθηκε ότι ενσάρκωνε στο πρόσωπό του τον ίδιο το Μωάμεθ· οι οπαδοί αυτής της αίρεσης ονομάσθηκαν «σιίτες» (shia). Τον 8ο και 9ο αι. εμφανίζονται έντονες διαμάχες γύρω απ' τη διεκδίκηση της εξουσίας, που έφεραν νέα κρίση στις συνειδήσεις των πιστών και ευσεβών ανθρώπων. Σαν αντίδραση απέναντι στην κρίση του αυθεντικού Ισλαμισμού πολλοί Μουσουλμάνοι στράφηκαν στο μυστικιστικό ρεύμα του Σουφισμού, προσπαθώντας να περισώσουν μ' αυτό τον τρόπο το αρχικό πνεύμα του Ισλαμισμού, την αγνότητα της πίστης, την επιθυμία ένωσης με το Θεό.

Αυτή όμως η στροφή δέχτηκε επιδράσεις από πολλές πλευρές. Κατ' αρχάς οι ασκητικές τάσεις ήταν χαρακτηριστικό της ακμάζουσας χριστιανικής κοινότητας, το μάλλινο ράσο, οι όρκοι σιωπής, οι ασκητικές τεχνικές, έγιναν γρήγορα αποδεκτές απ' τους «σούφι», που στις βιογραφίες τους συναντάμε πολλά ευαγγελικά και απόκρυφα κείμενα για τη ζωή του Ιησού. Οι Άραβες, μετά κυρίως την πολιτιστική επανάσταση των Αββασιδών (9ος αι.), γνώρισαν από συριακές και εβραϊκές μεταφράσεις την ελληνική φιλοσοφία. Ο Αριστοτέλης ήταν η κυρίαρχη φυσιογνωμία, ο οποίος έγινε γνωστός από Νεοπλατωνικούς σχολιαστές (Πορφύριος, Πρόκλος). Αλλά και τα γραπτά του Ψευδο-Διονυσίου, καθώς

2. Γρηγορίου Δ. Ζιάκα, *Ο Μυστικισμός*, Θεσσαλονίκη 1987, σ. 21.

και οι δοξασίες της εκπόρευσης, της φώτισης, της γνώσης, της έκστασης δείχνουν την επιρροή των ελληνικών μυστικιστικών ιδεών και του Νεοπλατωνισμού στη Θεοσοφία των Σούφι. Στο Σουφισμό δεν επέδρασε λιγότερο μια άλλη ανατολική θρησκεία, ο Βουδισμός. Χίλια χρόνια πριν τη μωαμεθανική κατάκτηση της Ινδίας, ο Βουδισμός ασκούσε δυναμική επιρροή στη Βακτριανή και γενικά στην ανατολική Περσία. Ο Σουφισμός, από την άποψη της ηθικής αυτοκαλλιέργειας του ασκητικού διαλογισμού και της διανοητικής αφαίρεσης, οφείλει πολλά στο Βουδισμό.

Τα δυναμικά ρεύματα σκέψης που διαχύθηκαν μέσα στο μωαμεθανικό κόσμο έδρασαν σαν ερέθισμα για διάφορες τάσεις μέσα στο Ισλάμ και επηρέασαν το Σουφισμό. Ο Σουφισμός στην πορεία της ανάπτυξής του δεν ταυτίζεται με τα εξωτερικά αυτά στοιχεία, τα οποία απορρόφησε και αφομοίωσε. Όπως είπαμε, η πρώτη μορφή του Σουφισμού περιείχε την αντίδραση απέναντι στη χλιδή και την κοσμικότητα. Αργότερα ο κυρίαρχος ορθολογισμός και σκεπτικισμός, υπό την επίδραση άλλων φιλοσοφικών ρευμάτων, γέννησε κινήματα αντίθετα, που στράφηκαν στην ενορατική γνώση, στη συναισθηματική πίστη και ώθησαν πολλούς ένθερμους Μουσουλμάνους προς τις τάξεις των μυστικιστών.

Αρχικά δεν υπήρχε μεγάλη διαφορά ανάμεσα στο Σούφι και στον ορθόδοξο Μωαμεθανό ζηλωτή, εκτός του ότι οι Σούφι απέδιδαν εξαιρετική σπουδαιότητα σε ορισμένες δοξασίες του Κορανίου και τις ανέπτυξαν σε βάρος μερικών άλλων. Το κήρυγμα του Προφήτη, εμπεριέχοντας πολλές αντιφάσεις, με το χρόνο προκάλεσε σημαντικά προβλήματα, γιατί πάνω σ' αυτές στηρίχτηκαν αιρέσεις όπως οι Μουρτζίτες, που έβαζαν την πίστη πάνω από τα έργα και έδιναν έμφαση στη θεία αγάπη και αγαθότητα· οι Κανταρίτες που βεβαίωναν ότι οι άνθρωποι είναι υπεύθυνοι για τις πράξεις τους· οι Τζαμπαρίτες που πίστευαν το αντίθετο· οι Ασαρίτες που διαμόρφωσαν το άκαμπτο μεταφυσικό και δογματικό σύστημα του Ισλάμ· και οι Μουταζιλίτες (Μουτεζιλέ-Μουτεαζιλέ) οι οποίοι απέρριπταν τις ιδιότητες του Θεού σαν ασυμβίβαστες με την ενιαία υπόστασή του.

Η πρώτη μορφή του ισλαμικού μυστικισμού είχε ασκητικό χαρακτήρα. Ο εκπρόσωπός της Hasan al-Basri (7ος-8ος αι.) διεκήρυξε την αδυναμία του λόγου να εισχωρήσει στα έσχατα βάθη της θρησκείας. Αργότερα η Rabia al-Adawiya έρχεται ν' απαλύνει το σκληρό ασκητισμό με τον ύμνο της αγάπης προς το Θεό:

«Ω Θεέ, αν σε λατρεύω απ' το φόβο της κόλασης, κάψε με μέσα της·
αν σε λατρεύω με την ελπίδα του παραδείσου σου, απόκλεισέ με απ' αυτόν·
αλλά αν σε λατρεύω για χάρη σου μόνο, μη μου αρνηθείς την αιώνια
ομορφιά σου»[3].

Σαν συνέχεια της πορείας που ακολούθησε ο Σουφισμός έρχεται η ένωση του Θεού με τον άνθρωπο, σαν αποτέλεσμα του θείου έρωτα που εξαφανίζει την οποιαδήποτε απόσταση. Τις απόψεις αυτές καλλιέργησε ο al-Tunaid (9ος-10ος αι.), ο οποίος με τον όρο «fana» (=απονέκρωση) εισήγαγε το μυστικό θάνατο του εγώ, μέσω του οποίου ο πιστός πετυχαίνει την υπέρβαση του εαυτού του και ζει «ἐν Θεῷ». Ο μαθητής του όμως Mansur al-Hallaj προχώρησε παραπέρα ισχυριζόμενος πως είναι ένα με το Θεό, απειλώντας έτσι τη νομικά προσανατολισμένη θρησκεία, η οποία τον καταδίκασε σε φρικτό θάνατο:

«Μεταξύ σε μένα και Σένα παραμένει ένα: «αυτό είναι Εγώ» που με βασανίζει.
Αχ, με τη χάρη Σου, πάρε αυτό το «Εγώ» απ' ανάμεσά μας.
Εγώ είμαι αυτός που αγαπώ, και Αυτός που αγαπώ είναι Εγώ· είμαστε δύο πνεύματα που κατοικούν σε ένα σώμα. Αν βλέπεις εμένα, τότε βλέπεις Αυτόν, και εάν βλέπεις Αυτόν, τότε βλέπεις και τους δυο μας»[4].

Οι ριζοσπαστικές αυτές εκφράσεις περί Θεού είχαν και άλλους απουδαίους εκπροσώπους, οι οποίοι αναστάτωσαν την παραδεδομένη ηθική και νομική τάξη του Ισλαμισμού. Ένας άλλος γνήσιος εκστατικός μυστικός υπήρξε ο Abu Yazid (Bayazid) al- Bisfami (9ος αι.), ο οποίος με τολμηρή γλώσσα διεκήρυξε ότι στο πέλαγος της θείας ουσίας αφανίζονται τα ίχνη του εγώ. Αυτός που αγαπάει, αυτός που αγαπιέται και η αγάπη είναι ένα. Η διάκριση του «εγώ» και του «Θεού» αρνείται την ενότητα του Θεού:

«Πήγαινα από Θεό σε Θεό,
μέχρι που φώναξα από μένα σε μένα,
ω εσύ εγώ»[5].

Με τις παραπάνω θέσεις ο Σουφισμός είχε πάρει το δρόμο προς τη δημιουργία μιας νέας θρησκείας, όμως η επιρροή του Abu Hamid Muhammad al-Ghazali απέτρεψε μια τέτοια μετεξέλιξη. Ο Al-Ghazali (11ος-12ος αι.), ευρύτατα αναγνωρισμένος σαν η μεγαλύτερη θεολογική αυθεντία της εποχής του, έζησε σαν Σούφι και αργότερα μετέφερε το Σουφισμό στους κόλπους της Μουσουλμανικής Ορθοδοξίας. Με τα συγγράμματά του απέδειξε την αρμονία μεταξύ της Θεολογίας του μοιρολάτρη Al-Ashári (10ος αι.) και της διδασκαλίας των Σούφι. Έτσι επήλθε συναίνεση και αποδοχή του Σουφισμού, που από τότε

3. Γρηγορίου Δ. Ζιάκα, *ό.α.* σελ. 26.
4. Ward Mc Afee, *Τα πέντα μεγάλα ζωντανά θρησκεύματα*, μτφ. καθ. Σ. Αγουρίδη, έκδ. «Άρτος Ζωής», Αθήνα 1990, σ. 250.
5. Γρηγορίου Δ. Ζιάκα, *ό.α.* σελ. 28.

θεωρήθηκε αναπόσπαστο τμήμα του Ισλάμ, ενώ ο Al-Ghazali ονομάσθηκε «Συνείδηση του Ισλάμ».

Τον 12ο και 13ο αι. παρουσιάζεται μια έξαρση του Σουφισμού, αυτή τη φορά στα πλαίσια κυρίως της περσικής λογοτεχνίας. Η περσική υποδομή και το περσικό υπέδαφος, στο οποίο αναφερθήκαμε παραπάνω, αποδείχθηκε λαμπρό και γοητευτικό στα πεδία της μυστικής εμπειρίας. Ο μυστικός Ibn al-Arabi, ο εκστατικός ποιητής Ibn-al-Farid και ο Jaláleddin Rùmi είναι οι σπουδαίοι εκπρόσωποι αυτής της σχολής. Ο Ibn-al Arabi πιστεύει ότι ο Θεός δεν βρίσκεται εκτός του κόσμου, αλλά τον διαπερνά και κλείνει μέσα του το σύμπαν ολόκληρο. Η πιο μεγάλη όμως μορφή αυτής της περιόδου είναι ο μυστικός ποιητής Jaláleddin Rùmi.

Ο Μεβλανά Τζαλαλαντίν Ρουμί («ο κύριος ημών Τζαλαλαντίν ο Ρωμαίος», 1207-1273) γεννήθηκε στο Χορασάν και έζησε στο Ικόνιο, πρωτεύουσα του Σελτζουκικού κράτους. Νεοπλατωνιστής φιλόσοφος ο Μελβανά, είχε αρκετές γνώσεις της ελληνικής γλώσσας (χρησιμοποιεί ελληνικές λέξεις σε ποίημά του), ήξερε περσικά και αραβικά. Φοίτησε στον Ibn al-Arabi, ενώ ο ποιητής Φαρίντ αντ-Ντιν Αττάμ τον μύησε στο Σουφισμό. Μέχρι το θάνατό του έζησε σε ποιητική έξαρση. Ανάμεσα στα έργα του διακρίνουμε το Ντιβάν, συλλογή ωδών μυστικιστικού περιεχομένου, αποτελούμενο από 2073 ωδές με 21366 δίστιχα και 1791 ρουμπαγιάτ (τετράστιχα), το επίσης γνωστό σαν «Κοράνι της Περσίας» Μανθαβί-ι μανάουϊ (=πνευματικά δίστιχα) και το περίφημο Φιχί μα Φιχ. Επίσης υπάρχουν τα Μετζλίς-ε σεμπάα (κηρύγματα) και οι Μεκτουμπάτ (επιστολές). Στα έργα του αυτά υπάρχει αποτυπωμένη η φιλοσοφία του Τζαλαλαντίν Ρουμί.

΄Αξονες της μεταφυσικής του σκέψης είναι η πεποίθησή του για την ενότητα του Είναι, η θεώρηση της ενόρασης και της θρησκευτικής πίστης σαν μορφές έκφρασης της θέλησης αυτού που είναι το «΄Οντως Ον», η αντίληψη του ανθρώπου εν είδει κατόπτρου του μη υλικού κόσμου (ο νους του ανθρώπου συλλαμβάνει και αντανακλά τις ιδέες ή την ανώτερη πραγματικότητα) και τέλος η επιθυμία επιστροφής και ένωσης με το Θείο:

> *«Σε πόση όμορφη και μεγαλειώδη κατάσταση βρίσκεται η ψυχή του ανθρώπου, όταν η ζωή του Θεού την ενεργοποιεί και την κάνει να διασχίζει μαζί Του τον ουρανό και τη γη, και αφού νιώσει κάπως ζωοποιημένη, να ενώνεται με όλο τον κόσμο. Τότε, αυτός που ζει εδώ κάτω, θεωρεί όλα τα πράγματα σαν ΄Ενα και τον εαυτό του, αν μπορεί να διακρίνει τον εαυτό του, σαν ένα μέρος του Παντός»*[6].

6. Ρέϋνολντ Νίκολσον, *Οι μυστικοί των Σούφι*, μτφ. Ανδρέας Τσάκαλης, Πύρινος Κόσμος, Αθήνα 1985, σ. 152.

«Η γη, ο αέρας, το νερό και το πυρ,
κι ακόμα το σώμα και η ψυχή, είμαι εγώ.
Η αλήθεια και το ψέμα, το καλό και το κακό,
το εύκολο και το δύσκολο, απ' την αρχή ως το τέλος·
η γνώση και η μάθηση και ο ασκητισμός
και η ευσέβεια και η πίστη, είμαι εγώ.
Το πυρ της κόλασης, μάλιστα, με τις πύρινες φλόγες, ναι,
και ο Παράδεισος και η Εδέμ καί τα Ουρί, είμαι εγώ.
Αυτή η γη και ο ουρανός, με όλα όσα βαστάζουν,
οι Άγγελοι, τα πνεύματα
και το ανθρώπινο γένος,
είμαι εγώ»[7].

Ο Μεβλανά είναι και ο ιδρυτής του τάγματος των Μεβλεβί δερβίσηδων. Ήταν ένα τάγμα μυστικό που οργανώθηκε από το γιο του Μεβλανά, Σουλτάν Βαλάντ, και απέκτησε με τον καιρό και πολιτική ισχύ. Από την ίδρυσή τους οι Μεβλεβί εισήγαγαν σαν ειδικό κανόνα στους τεκέδες τους τη μουσική και το χορό. Στην τελετουργία (Σεμά) που οδηγεί ο σεΐχης, οι δερβίσηδες ντυμένοι στα λευκά τους μακριά φορέματα (υπενθύμιση του πένθους των μαθητών, ενώ το εξωτερικό μαύρο κάλυμμα συμβολίζει τον ίδιο τον τάφο), στροβιλίζονται συνεχώς, φτάνοντας σε κατάσταση έκστασης, περί τον εαυτό τους αλλά και σ' ένα μεγαλύτερο κύκλο, αναπαριστώντας την κίνηση των πλανητών περί τον εαυτό τους και περί τον ήλιο. Το καπέλο του δερβίση αντιστοιχεί στο λίθο του τάφου, ενώ ο σεΐχης, διάδοχος του Ρουμί, είναι το σημείο αναφοράς, το σημείο όπου συγκλίνουν το υλικό και το μη υλικό στοιχείο.

Άλλο μυστικό τάγμα είναι του Μπεκτασισμού. Ιδρύθηκε από το Σεγίτ Μουχαμέτ Μπεκτάς (13ος αι.), ο οποίος από μικρός μυήθηκε στο τάγμα των Γεσεβήδων. Οι οπαδοί του τάγματος αυτού πιστεύουν στην ενότητα της ύπαρξης και στο γεγονός ότι όλα παράγονται απ' την ίδια ύλη. Για να φθάσουν όμως στη μύηση της θεωρίας για την ενότητα της ύπαρξης πρέπει να περάσουν προηγουμένως από τέσσερα στάδια. Ο Μπεκτασισμός βοήθησε στην εξάπλωση του τουρκικού κράτους και χρησιμοποιήθηκε στην κατάκτηση της Θράκης, καθώς και στον προσηλυτισμό σημαντικού αριθμού χριστιανών, ιδίως οπαδών διαφόρων χριστιανικών αιρέσεων.

Πέρα όμως απ' τους μεγάλους δασκάλους του ισλαμικού μυστικισμού, ο Σουφισμός επέδρασε και σε απλούς ανθρώπους, απ' τους οποίους ξεπήδησαν μεγάλοι ποιητές. Ο μεγαλύτερος και αρχαιότερος λαϊκός ποιητής του μυστικι-

7. Ρέϋνολντ Νίκολσον, *ό.α.* σελ. 152.

σμού είναι ο Γιουνούς Εμρέ, που έζησε σαν απλός δερβίσης το 13ο-14ο αι. Μαθητής του Ταπτούκ Εμρέ, που με τη σειρά του ήταν μαθητής του Χατζή Μπεκτάς. Είναι ο πρώτος που χρησιμοποίησε τα τούρκικα για να φτιάξει προσωπικές συνθέσεις σε τύπο τραγουδιστών ποιημάτων. Πολύ γρήγορα έγινε μυθικό πρόσωπο και τα ποιήματά του διαδόθηκαν σ' όλη την Μ. Ασία κι έγιναν πρότυπο για ένα ολόκληρο ποιητικό ρεύμα που ακολούθησε. Τα ποιήματά αυτά (νεφές=πνοές) απαγγέλλονταν από λαϊκούς ραψωδούς με συνοδεία μουσικών οργάνων. Τα ρόδα, η αγαπημένη, ο φίλος, η ταβέρνα, το κρασί, ο κάπελας-σακί, όλα αυτά τα σύμβολα για το Θεό (κάπελας), τη γνώση (κρασί-έκσταση), την καρδιά (κύπελλο), τον κοινό τόπο συνάντησης των συντρόφων (ταβέρνα), εξαντλούνται μέσα στην άμεση, σχεδόν σκληρή γλώσσα του Γιουνούς.

Ο Σουφισμός μέχρι σήμερα πολεμήθηκε και από το νομικίστικο πνεύμα της θρησκείας αλλά και από την όποια κρατική πολιτική. Όμως επέζησε μέχρι τις μέρες μας σαν η συνείδηση τού Ισλάμ που οδηγεί στην άμεση και βιωματική εμπειρία του Θείου.

Βιβλιογραφία

Ward Mc Afee, *Τα πέντε μεγάλα θρησκεύματα*, μτφ. καθ. Σ. Αγουρίδη, έκδοση «Άρτος Ζωής», Αθήνα 1990

Ευστράτιου Χ. Ζεγκίνη, *Ο Μπεκτασισμός στη Δ. Θράκη. Συμβολή στην ιστορία της διαδόσεως του Μουσουλμανισμού στον Ελλαδικό χώρο*, Institute for Balkan Studies, Θεσσαλονίκη 1988.

Γρηγορίου Δ. Ζιάκα, *Ο μυστικός ποιητής Mauláná Jaláleddin Rumi και η διδασκαλία αυτού*, Θεσσαλονίκη 1973.

Γρηγορίου Δ. Ζιάκα, *Ο Μυστικισμός* (κατά τις παραδόσεις του καθηγητού Γρηγορίου Δ. Ζιάκα), Θεσσαλονίκη 1987.

Λάμπρος Καμπερίδης, *Ο ποιητής Γιουνούς Εμρέ*, περ. Σύναξη, τ. 20, Οκτώβριος-Δεκέβριος, Αθήνα 1986.

Κοσμάς Μεγαλομμάτης, *Ελληνικό Ισλάμ*, περ. Ανεξήγητο, τ. 67, Φεβρουάριος, Αθήνα 1991.

Βλαδίμηρου Μιρμίρογλου, *Οι Δερβίσσαι*, Αθήνα 1940.

Ρέυνολντ Νίκολσον, *Οι μυστικοί των Σούφι*, μτφ. Ανδρέας Τσάκαλης, Πύρινος Κόσμος, Αθήνα 1985. •

Οι μαρτυρίες του Δομηνικανού Γεωργίου του από Ουγγαρίας περί των Τούρκων

Συμβολή για τον ισλαμο-χριστιανικό διάλογο*

Salvatore Manna

Στόχος αυτής της ανακοίνωσης είναι να παρουσιαστεί η στρατηγική των Τούρκων στις σχέσεις τους με τους Χριστιανούς με βάση τις μαρτυρίες ενός αυτόπτη μάρτυρα, ο οποίος υπέστη έντονες πιέσεις για να εξισλαμισθεί.

Η εργασία βασίζεται σε τρία κύρια σημεία. Αφ' ενός αναλύει τις πολιτικο-κοινωνικές παραμέτρους της συνύπαρξης Βυζαντίου και Οθωμανών κατά τους ιδ´ και ιε´ αιώνες, αφ' ετέρου αφηγείται την προσωπική περιπέτεια του Γεωργίου εξ Ουγγαρίας και τέλος παρουσιάζει κριτικώς την πραγματεία του «De moribus condicionibus et nequitia Turkorum». Τα συμπεράσματα αποσκοπούν στο να προσφέρουν χρήσιμες υποδείξεις για την αντιμετώπιση του Ισλάμ σήμερα, οπότε αυτό προκαλεί εκ νέου την Ευρώπη.

1. Οι θρησκευτικές και κοινωνικές παράμετροι

Η ανάκτηση της Κ/πόλεως από τον Μιχαήλ τον Η´ οδήγησε σε μία σειρά αποφάσεων που στόχευαν στην εξασφάλιση του μέλλοντος της αναγεννημένης αυτοκρατορίας. Κύρια μέριμνα του αυτοκράτορα, ενός ικανότατου ηγέτη, ήταν η παρεμπόδιση της Δύσης να επαναλάβει το πείραμα, τη στιγμή μάλιστα που ο Κάρολος Ανδεγαυικός εξακολουθούσε να διατηρεί το όραμα μιας λατινικής Ανατολής και παρενοχλούσε τα ηπειρωτικά εδάφη του Μιχαήλ. Για να αποδυναμώσει τις φιλοδοξίες των Λατίνων, ο βυζαντινός ηγεμόνας επιζήτησε σχέσεις με τον επίσκοπο της Ρώμης. Πράγματι η Β´ Σύνοδος της Λυών επιδίωκε την απόσβεση των δυτικών επεκτατικών τάσεων δια της Ενώσεως των Εκκλησιών. Πλην όμως το σχέδιο απέτυχε και ο Κάρολος συμμάχησε με Ρώμη και Βενετία, αλλά και με ευάριθμους βαλκάνιους εναντίον της κεντρικής εξουσίας, για να πέσει τελικώς στην παγίδα του Μιχαήλ και να δει τις ελπίδες του να χάνονται κατά το Σικελικό Εσπερινό.

Η προσπάθεια αντίστασης κατά της Δύσης εμπόδισε το Μιχαήλ από το να ασχοληθεί επαρκώς με τον τουρκικό κίνδυνο. Οι προελαύνοντες Τούρκοι βρήκαν πιστό σύμμαχο στους Σέρβους, οι οποίοι υπέβλεπαν τη βυζαντινή ηγεσία, υπόλογο έναντι της Ορθοδοξίας για τα γεγονότα της Λυών. Περαιτέρω, ο θλιβερός εμφύλιος πόλεμος των επόμενων ετών μεταξύ ´Αννας της Σαβοΐας και

* Ανακοίνωσή του στο ΣΤ Επιστημονικό Συμπόσιο του Δήμου Θεσσαλονίκης: «*Χριστιανική Θεσσαλονίκη - Οθωμανική περίοδος 1430-1922*», Β´. Ι. Μονή Βλατάδων Θεσσαλονίκης, 10.11.92.

Ιωάννου Κατακουζηνού οπωσδήποτε επιτάχυνε τη διάλυση του κράτους.

Μέγιστο σφάλμα αυτής της περιόδου υπήρξε η πρόσκληση παραδοσιακών εχθρών της Αυτοκρατορίας από τις αντιμαχόμενες μερίδες, προς υποστήριξη των ιδίων συμφερόντων. Το τίμημα της ανάμειξης Τούρκων και Σέρβων ήταν ιδιαίτερα υψηλό. Δεν θα πρέπει να λησμονηθεί, ανάμεσα στα άλλα, η αναστάτωση που προκλήθηκε στη συμβασιλεύουσα Θεσσαλονίκη από τους Ζηλωτές. Βούλγαροι και Σέρβοι επωφελήθηκαν από την ευκαιρία για να αυξήσουν τις επιθέσεις τους κατά της Αυτοκρατορίας. Πράγματι, οι φιλοδοξίες του Στεφάνου Δουσάν έφθαναν μέχρι την οικειοποίηση του στέμματος, η δε περιοχή και πόλη της Θεσσαλονίκης με δυσκολία απέφυγε τις κατακτητικές του τάσεις.

Αν οι επιθέσεις των Σλάβων γονάτισαν τις ευρωπαϊκές περιοχές του Βυζαντίου, η προέλαση των Τούρκων έθεσε σε κίνδυνο την Ανατολή, ενώ Ενετοί και Γενουάτες με τις πρωτοβουλίες τους συνέτειναν στην προϊούσα διάλυση της Αυτοκρατορίας. Οι πρώτοι οθωμανοί σουλτάνοι καταλάμβαναν τις μικρασιατικές πόλεις χωρίς ιδιαίτερη δυσκολία, καταλήγοντας στην ανύψωση της Προύσας σε πρωτεύουσά τους και απειλώντας την ίδια τη Βασιλεύουσα. Δεν θα πρέπει ν' αποσιωπηθεί ο αρνητικός ρόλος του Κατακουζηνού στην εν λόγω διείσδυση. Η αδυναμία των διαδόχων του Δουσάν και οι εσωτερικές έριδες των Βυζαντινών έφεραν τους Τούρκους στην Ευρώπη και μάλιστα στην Αδριανούπολη. Ακολούθησε η βαθμιαία εξάπλωση των οθωμανικών ορδών στα Βαλκάνια, η συνθηκολόγηση Ιωάννου του Ε΄ και τέλος η επιτυχής προέλαση Βαγιαζήτ του Α΄, την οποία ανέστειλε προσωρινά ο Ταμερλάνος.

Το 1430 πέφτει η Θεσσαλονίκη, ο δε πάπας Ευγένιος ο Δ΄ επιχειρεί να αλλάξει τον ρου των γεγονότων οργανώνοντας μια όψιμη σταυροφορία. Εικοσιπέντε χιλιάδες άνδρες συγκεντρώνονται στην Ουγγαρία κάτω από πολωνική, ουγγρική και σερβική ηγεσία και βαδίζουν κατά των Τούρκων. Πλην όμως, η καταστροφή στη Βάρνα επιβεβαιώνει την οθωμανική ισχύ και οδηγεί στην άλωση της Βασιλεύουσας. Το 1480 ο Πορθητής θ' αποβιβασθεί στην Απουλία.

2. Γεώργιος ο από Ουγγαρίας

Η οθωμανική προέλαση και η κατάκτηση πλείστων κατά παράδοση χριστιανικών περιοχών από τους Μουσουλμάνους οδήγησαν σε πολλαπλά προβλήματα. Πολλοί αποστάτησαν από την πίστη των προγόνων τους, άλλοι προτίμησαν το μαρτύριο και τέλος ορισμένοι προσπάθησαν να συμβιώσουν με τον αλλόθρησκο. Σ' αυτή την τελευταία κατηγορία ανήκει και ο Γεώργιος.

Γεννημένος στην Τρανσυλβανία το 1422 από γερμανούς γονείς, ο Γεώργιος εισήλθε νέος ως δόκιμος στο δομηνικανικό τάγμα. Το 1438 συλλαμβάνεται από τους Τούρκους κατακτητές της χώρας, αποφεύγει εκ θαύματος το θάνατο και πωλείται ως δούλος, οδηγούμενος σε μια περιπέτεια που θα διαρκέσει 20 χρόνια.

Μετά από οκτώ αποτυχημένες προσπάθειες διαφυγής και πολλά μαρτύρια,

ο πιστός μοναχός αισθάνεται απογοητευμένος και εγκαταλελειμμένος από το Θεό. Ερμηνεύει τις πολλαπλές αποτυχίες του ως σχέδιο του Θεού, ο οποίος μ' αυτό τον τρόπο ήθελε να τον οδηγήσει σε αλλαξοπιστία.

Έρμαιο των παράδοξων αυτών σκέψεων, ο Γεώργιος εμβαθύνει με ειλικρινή διάθεση στον Ισλαμισμό. Πλην όμως, αυτή ακριβώς η στιγμιαία οπισθοχώρηση τον οδηγεί σε περισσότερη σταθερότητα στη χριστιανική πίστη, παρά τις πλείστες αντιξοότητες και δυσκολίες. Κάπως έτσι ξαναβρίσκει τη γαλήνη του και διάγει τα τελευταία 15 έτη της αιχμαλωσίας του με ηρεμία. Περί το 1458 ο Γεώργιος ελευθερώνεται και σύντομα εισέρχεται στο τάγμα των Δομηνικανών και χειροτονείται ιερέας, όπως συνάγεται από τις αυτοβιογραφικές σημειώσεις της πραγματείας του. Αργότερα εγκαθίσταται στη Ρώμη, όπου διακονεί ως εξομολόγος εκχριστιανισθέντων Τούρκων αιχμαλώτων.

Φαίνεται ότι έγραψε τη διατριβή του, στην οποία θα αναφερθούμε κατωτέρω, στη Ρώμη, όπου και πέθανε το 1502 στην ι. μονή S. Maria Sorpa Minerva. Η σορός του έγινε αντικείμενο λαϊκού προσκυνήματος, απέκτησε δε τη φήμη αγίου. Ο τάφος του δεν σώζεται.

3. Η πραγματεία του Γεωργίου

α. Γενικές παρατηρήσεις

Ο Γεώργιος έγραψε την πραγματεία του σε μεγάλη ηλικία και πριν από το 1480. Η επιτυχία του έργου υπήρξε μεγάλη και αναφέρονται 7 εκδόσεις του μέχρι το 1514. Ιδιαίτερα αγαπήθηκε στη Γερμανία των Διαμαρτυρόμενων, όπου ο Μαρτίνος Λούθηρος επιμελήθηκε δύο εκδόσεις του και εξέφρασε την εκτίμησή του για το κείμενο του Γεωργίου, χρησιμοποιώντας τη γερμανική του μετάφραση στον αγώνα του κατά της Ρώμης. Κατά το ιστ΄ αιώνα έγιναν 8 αποδόσεις της πραγματείας στη γερμανική.

Το πρωτότυπο κείμενο, γραμμένο σε ζωντανή μεσαιωνική λατινική, αποτελεί ίσως την πληρέστερη έκθεση του βίου και των θεσμών των Οθωμανών, δείχνει δε ιδιαίτερη κατανόηση έναντι των χριστιανών αιχμαλώτων που αποστάτησαν. Ως αυτόπτης μάρτυρας των όσων περιγράφει, ο Γεώργιος αποδίδει τα ήθη και την πίστη των Τούρκων με πιστότητα και βαθιά γνώση, που απέκτησε μέσα σε πολλές κακουχίες.

Πέρα από τις αυτοβιογραφικές αναφορές, το κείμενο δίνει πολλά στοιχεία για τη σύγχρονή του ιστορία, ταυτόχρονα δε αναφέρεται αναλυτικά στην προέλευση των Οθωμανών και στη γένεση του θεσμού των γενιτσάρων.

β. Δομή του κειμένου

Προηγείται ένα προοίμιο, στο οποίο ο συγγραφέας επεξηγεί ότι ωθήθηκε να γράψει τα απομνημονεύματά του με στόχο τη μετάδοση των περί των Τούρκων γνώσεών του.

Στον πρόλογο δίνονται λεπτομέρειες για την άτυχη ιστορία αιχμαλωσίας του

Γεωργίου.

Ακολουθούν 23 κεφάλαια, που μπορούν να χωριστούν σε 3 μέρη: Το πρώτο αναφέρεται στην ιστορία των Οθωμανών, στην καλή τύχη των Τούρκων και γενικότερα του Ισλάμ, στις ποικίλες μορφές των πρώτων διωγμών κατά των Χριστιανών, στην τάση των Τούρκων να συλλαμβάνουν πολλούς αιχμαλώτους με σκοπό την αλλαξοπιστία (κεφ. 1-7). Το δεύτερο μέρος είναι αφιερωμένο στα πλεονεκτήματα του Μουσουλμανισμού έναντι της Χριστιανικής πίστης και σε μία ήρεμη αντιπαράθεση των υπέρ και κατά των δύο Θρησκειών (κεφ. 8-19). Το τρίτο μέρος καταδεικνύει την υπεροχή του Χριστιανισμού και αποτρέπει από τυχόν αποστασία και υιοθέτηση της Ισλαμικής πίστης (κεφ. 20-21). Τέλος το κεφ. 22 αναφέρεται σε ένα γεγονός που συνέβη στην Τουρκία, ενώ το κεφ. 23 συστήνει, με ένα είδος συμπεράσματος, τη διατήρηση της χριστιανικής θρησκείας.

Ακολουθεί η ratio testimoniatis η οποία αποτελεί την επιβεβαίωση του συγγραφέα ότι η πραγματεία αποτελεί καρπό προσωπικής εμπειρίας και είναι, γι' αυτό το λόγο, αξιόπιστη.

Κατακλείδα αποτελούν δύο ομιλίες, στην τουρκική και λατινική, οι οποίες περιέχουν συστάσεις περί του πώς πρέπει να συμπεριφέρεται κανείς στην πράξη, ώστε να ζει σύμφωνα με τις εσχατολογικές προοπτικές της χριστιανικής πίστης. Στη συνέχεια παρατίθεται η άποψη του Gioacchino da Fiore περί της αιρέσεως του Μωάμεθ.

γ. Το περιεχόμενο του έργου

Κατά τους μελετητές ουδεμία υπάρχει αμφιβολία ως προς την πατρότητα της πραγματείας, η οποία αποτελεί την πιο σημαντική εξιστόρηση της ζωής και των θεσμών των Οθωμανών του ιε΄ αιώνα που έφθασε ως τις ημέρες μας, εξιστόρηση πιο ενδιαφέρουσα από άλλα σωζόμενα ανάλογα έργα.

Βρισκόμαστε μπροστά σ' ένα κείμενο αυτοβιογραφικού χαρακτήρα, που αναφέρει προσωπικά βιώματα, κατάλληλα όμως για να βοηθήσουν οποιονδήποτε θα είχε ανάλογες εμπειρίες σε μη χριστιανικούς χώρους. Στην παρούσα ανακοίνωση θα επιστήσω την προσοχή πάνω σ' αυτό ακριβώς το σημείο, όπως άλλωστε θα το επιθυμούσε και ο συγγραφέας.

Ήδη από τον πρόλογο ο Γεώργιος διευκρινίζει τις παραμέτρους της συμπεριφοράς των Οθωμανών έναντι των αιχμαλώτων κατά την άλωση μιας πόλης: Ενώ οι προύχοντες έχουν τη δυνατότητα να παραμείνουν στην καταληφθείσα πόλη ή να αποχωρήσουν στις χριστιανικές περιοχές, ο λαός είναι αναγκασμένος να υποστεί τον εκπατρισμό.

Το α΄ κεφάλαιο είναι σημαντικό, διότι εξιστορεί με ακρίβεια και ιστορική ορθότητα την προέλευση και το παρελθόν του Οθωμανικού κράτους, παραμένοντας σύμφωνο και με τις άλλες σχετικές πηγές.

Το β΄ κεφάλαιο θέτει το πρόβλημα της μεγάλης αύξησης των Οθωμανών και της επιμονής με την οποία αιχμαλωτίζουν Χριστιανούς, αφ' ενός για να τους εξισλαμίσουν και αφ' ετέρου για να τους πουλήσουν ως δούλους. Αναφερόμε-

νος στις θεωρήσεις του Gioacchino da Fiore, ο Γεώργιος αντιμετωπίζει τον αγώνα των Τούρκων και Χριστιανών ως αποκαλυπτική σύγκρουση του Κακού με το Καλό. ΄Ετσι το ιστορικό υπόβαθρο της τουρκικής προέλασης οδηγεί σε εσχατολογικές ερμηνείες. Σημειώνεται δε ότι οι Τούρκοι δεν σεβάστηκαν τη χριστιανική πίστη, αλλά και οι Χριστιανοί ελαφρά τη καρδία αποδέχθηκαν την επιθετική και κατακτητική δραστηριότητα του Μουσουλμανισμού και τη διείσδυσή του στη Δύση. Η εν λόγω διείσδυση επιτεύχθηκε χάρη στην εμμονή και υπομονή των Οθωμανών, οι οποίοι είχαν συνεχώς προ οφθαλμών το στόχο τους.

Το δ΄ κεφ. παρομοιάζει τους Ρωμαίους με το φρικτό στην όψη αλλ' αντιμετωπίσιμο τέρας της Αποκαλύψεως το ερχόμενο από τη θάλασσα, ενώ τους Τούρκους με το ανίκητο τέρας το ερχόμενο από την ξηρά. Κι αυτό, διότι η αρχαία Ρώμη ασχολήθηκε με τις εξωτερικές πλευρές της λατρείας, ενώ το Ισλάμ επιτέθηκε στην ψυχή του ανθρώπου. Πράγματι, οι διωγμοί των πρώτων Χριστιανών δεν άγγιξαν την ψυχή τους, ενώ ο εξισλαμισμός την οδηγεί στο «πυρ το εξώτερον».

Το ε΄ κεφ. είναι αφιερωμένο στα διαβολικά μέσα και την πονηρία των Τούρκων, όταν πρόκειται να επιτύχουν την αιχμαλωσία των Χριστιανών. Ως αυτήκοος και αυτόπτης μάρτυρας, ο Γεώργιος επιβεβαιώνει ότι η πραγματικότητα υπερβαίνει τη φαντασία. Ο δε δυστυχής που δέχεται τις τουρκικές επιθέσεις δεν έχει καμιά πιθανότητα να γλιτώσει. Στόχος όλων αυτών των στρατηγημάτων είναι να συλληφθούν οι Χριστιανοί σώοι, ώστε να δολοφονηθεί μόνη η ψυχή τους δια της διαβολικής αποστασίας. Ο σουλτάνος επικροτεί αυτή την πολιτική, διότι ο αιχμάλωτος έχει διπλή αξία: αφ' ενός πωλείται στους δουλεμπόρους κατά το σώμα και αφ' ετέρου πωλείται στο διάβολο κατά το πνεύμα.

Τα κεφ. ε΄ και στ΄ περιγράφουν λεπτομερώς τη μεταχείριση των χριστιανών αιχμαλώτων. Χωρισμένοι σε ομάδες των 10 ή 12 με κοινή αλυσίδα, υφίστανται ταπεινώσεις ζώων, ανεξάρτητα από την κοινωνική θέση και το φύλο τους. Ο καθένας θα προτιμούσε το θάνατο από μια τέτοια ζωή. Οι Τούρκοι επιθυμούν να έχουν πολλούς σκλάβους, και κατά συνέπεια οργανώνουν γάμους των δούλων τους. Κάθε προσπάθεια διαφυγής τιμωρείται αυστηρότατα. Υπάρχει βέβαια η πιθανότητα, κάποιος αγοραστής να ελευθερώσει το δούλο του. Αυτό συνέβη και με το Γεώργιο μετά δεκαπενταετή υπηρεσία στον τελευταίο κύριό του. Ωστόσο η επιστροφή του απελεύθερου στην πατρίδα είναι σχεδόν αδύνατη. Πέραν της Τουρκίας, σκλαβοπάζαρα υπάρχουν στη Βοσνία, τη Σλαβονία, την Αλβανία.

Το αξιοπρόσεκτο η΄ κεφ. περιγράφει την επιλογή μερικών αιχμαλώτων για τα γενιτσαρικά τάγματα, προορισμένα να υπηρετούν στην Αυλή, φορώντας τον σχετικό λευκό πίλο. Οι ολοκληρωμένες παρατηρήσεις του Γεωργίου συμπληρώνονται με την εξιστόρηση του παιδομαζώματος, το οποίο παρουσιάζεται ως συστηματικό στα χρόνια του και το οποίο γίνεται κάθε πενταετία. Η ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα αυτή μαρτυρία αποτελεί ένα σημαντικό στοιχείο στη μελέτη των απαρχών και του νομικού πλαισίου του θεσμού της στρατολόγησης χριστιανών

παιδιών.

Αλλά πώς ο Κύριος δέχεται την απώλεια τόσων Χριστιανών; Πώς επιτρέπει την αύξηση των Μωαμεθανών; Γιατί δεν δείχνει την ισχύ της αλήθειας, καθιστώντας την ελκυστική; Πώς θα σωθούν όλοι, αν υπάρχουν αποστασίες; Όλες αυτές οι ερωτήσεις αποτελούν πρόκληση για το Χριστιανό. Ο Γεώργιος απαριθμεί κάποια εξωτερικά χαρακτηριστικά του Μουσουλμανισμού που προσελκύουν τους Χριστιανούς, ζητεί δε από τους ομόθρησκούς του να μην πέσουν στην παγίδα.

Τι κάνει τους Τούρκους να παραμένουν πιστοί στο Ισλάμ και τους άλλους να το βλέπουν με συμπάθεια; Ο συγγραφέας απαριθμεί 4 αίτια: α) τη στενή συναλληλία μεταξύ των αιρετικών, β) τις συνεχείς νίκες τους, γ) την αδιάκοπή τους αύξηση, δ) την εμμονή στην πίστη και των πλέον διανοούμενων, πράγμα που τους οδηγεί να υποδέχονται με ενθουσιασμό αποστάτες μοναχούς και κληρικούς. Θετική θεωρεί ο Γεώργιος την ηθική υπόσταση των μουσουλμανίδων γυναικών.

Τα κεφ. 13-18 αναλύουν τις τουρκικές απόψεις περί των υπερφυσικών και πνευματικών βάσεων του Ισλάμ, οι οποίες κάποτε είχαν επηρεάσει και τον ίδιο το συγγραφέα. Με τον τρόπο αυτό σκιαγραφείται η μουσουλμανική λατρεία και ζωή.

Αλλά ήδη το κεφ. 19 αρχίζει να τονίζει τους λόγους για τους οποίους η χριστιανική πίστη είναι προτιμητέα. Οι Χριστιανοί έχουν το Θεό με το μέρος τους, η δε αύξηση του αριθμού των Τούρκων δεν υποδηλώνει και αύξηση των αρετών τους, ενώ αντιθέτως οι Χριστιανοί είναι λιγότεροι αλλά εκλεκτοί. Ουδεμία σύγκριση γίνεται μεταξύ των μεν και των δε, γιατί μόνοι οι Χριστιανοί είναι καθαροί.

Γιατί θα έπρεπε κανείς να εγκαταλείψει το Ισλάμ; α) Υπάρχει διάσταση εντός του Μουσουλμανισμού, υπάρχουν ποικίλες ερμηνείες του Κορανίου, οι ιερωμένοι του είναι κατά βάθος απατεώνες καί σκληροί· β) η εν λόγω αίρεση διακρίνεται για την άγνοια περί των ιδίων εθίμων και πιστεύω, καθώς και περί του σχεδίου του Θεού· γ) η υπεράσπιση του Ισλάμ γίνεται με μάχαιρα και σπάθη και όχι με έλλογα επιχειρήματα και συζήτηση· η είσοδος σ' αυτό επιφέρει εγκατάλειψη της λογικής και κυριαρχία των εμμονών.

Στο τέλος της διατριβής ο συγγραφέας ανακεφαλαιώνει τα λεγόμενά του. Η Χριστιανική Θρησκεία υπερέχει σε 7 κύρια σημεία: τη σταθερότητα των θεμελίων της, την ευγένεια της λατρείας της, την αγιότητα των μυστηρίων της, την υψηλή στάθμη των αρετών της, την ποιότητα της επιστήμης της, τις αξίες της, τα επιτεύγματά της. Ο σχολιασμός των ανωτέρω στοιχείων γινεται με βάση τα άρθρα της πίστεως. Έτσι λοιπόν η ψυχή που θα προτιμήσει το Χριστιανισμό θα είναι ευτυχέστατη. Η τελική επιβεβαίωση του Γεωργίου, ότι τίποτε δεν έχει επινοηθεί αλλά όλα έχουν βιωθεί, προσδίδει ιδιαίτερα παραδειγματική αξία στην επιλογή του να παραμείνει χριστιανός.

4. Συμπεράσματα

Δεν είναι δυνατόν να αγνοηθεί η σημασία του εν λόγω ντοκουμέντου, όσον αφορά τα σύγχρονά του γεγονότα, κυρίως διότι καταδεικνύει τον τουρκικό κίνδυνο, ο οποίος απειλούσε όλη την Ευρώπη. Η ευρεία χρήση του, ιδίως στη Γερμανία, όπου ήταν περισσότερο κατανοητό το πρόβλημα, επιβεβαιώνει τους φόβους και τις ανησυχίες της εποχής, σε ρωμαιοκαθολικούς ή προτεσταντικούς χώρους.

Εξάλλου οι ευάριθμες λατινικές του επανεκδόσεις υποδηλώνουν την αξία του.

Σε μένα απομένει να υπογραμμίσω συμπερασματικά τη σπουδαιότητά του για τα τωρινά χρόνια. Η παρουσίαση της πραγματείας δεν αποτελεί μια αυτάρκη φιλολογική ανακοίνωση, καθόσον ο Γεώργιος απέβλεψε κυρίως σε μετάδοση του μηνύματός του, ώστε να μην ξεχαστεί η εμπειρία του. Σήμερα ο ισλαμικός κόσμος δεν είναι απομακρυσμένος, αλλά πολύ κοντινός· όχι μόνον διότι είναι παρών στις ακτές της Μεσογείου και σε πολλές ευρωπαϊκές χώρες, αλλά και διότι έχουμε με αυτόν κάποια κοινά στοιχεία, που πρέπει τάχιστα να γίνουν κατανοητά.

Τι πρέπει να σκεφθεί κανείς για το Ισλάμ; Τι σημαίνει η παρουσία του μέσα στο σχέδιο του Θεού για τον κόσμο, από χριστιανική βέβαια άποψη; Γιατί ο Θεός επέτρεψε να γεννηθεί ο Μουσουλμανισμός έξι ολόκληρους αιώνες μετά την έλευση του Υιού Του; Ποιο το σωτηριολογικό νόημα της εμφανίσεως μιας θρησκείας τόσο ικανής να κατακτήσει, σε βαθμό ώστε να απειλεί να διεισδύσει μεταξύ των κατ' όνομα Χριστιανών της παραπαίουσας Ευρώπης; Είναι δυνατός ένας διάλογος; Και τι είδους; Διότι το πρόβλημα υφίσταται. Δεν είναι δε δυνατόν η συγκρητιστική συνύπαρξη των μονοθεϊστικών Θρησκειών να συνεχίζεται, χωρίς να γίνονται κάποιοι προβληματισμοί. Η απάντηση έγκειται σε ένα διάλογο που θα διαφοροποιήσει το χώρο της δογματικής αντιπαράθεσης από εκείνον της συνεργασίας σε καθορισμένους τομείς φιλαλληλίας. Ταυτόχρονα όμως οι Χριστιανοί δεν δικαιούνται να αμελούν το πρώτιστο καθήκον τους έναντι του κόσμου: τη μαρτυρία του Ιησού, Θεού και Σωτήρος.

Στη σύγχρονη συνάφεια οι θεωρήσεις του Γεωργίου απαιτούν νέο κύρος. Σ' έναν κόσμο που επιθυμεί την κατανόηση και αλληλογνωριμία, που έχει ανάγκη από το διάλογο σε όλα τα επίπεδα, που επιδιώκει τη συνάντηση μεταξύ ανθρώπων διαφόρων καταβολών, σ' ένα τέτοιο κόσμο η αντιπαράθεση οφείλει να γίνεται, πάντοτε όμως μέσα σε πλαίσια ανεκτικότητας και σεβασμού του άλλου.

Ο Γεώργιος δεν επηρεάστηκε από τα βάσανα και τους κατατρεγμούς, αποτελώντας έτσι ένα παράδειγμα αντικειμενικής μνήμης. Στον αξιοπρόσεκτο ανθρωπισμό του προστίθεται η συνεχής μέριμνα να μην προδώσει την πραγματικότητα με μεροληπτικές κρίσεις. Η αγάπη για την αλήθεια υπήρξε πάντοτε οδηγός του και τον ενθάρρυνε να γράψει ένα χρονικό εποικοδομητικό και όχι διαλυτικό. *Η γαλήνια αντιμετώπιση του άλλου* τον ανέδειξε σε πρότυπο συνομιλητή για κάθε μελλοντικό διάλογο.

Το Ισλάμ στην πένα των λογοτεχνών

Αλέξανδρος Καριώτογλου

Πρέπει απ' την αρχή να αποσαφηνίσουμε ότι με το κείμενο που ακολουθεί γίνεται μια απόπειρα απλής προσέγγισης στο μεγάλο αυτό θέμα και ταυτόχρονα μια ευχή για τη μελλοντική εις βάθος έρευνά του.

Η θρησκεία πάντοτε διαδραμάτισε αποφασιστικής σημασίας ρόλο στην τέχνη του λόγου, όπως ακριβώς η τέχνη του λόγου σφράγισε καθοριστικά τη θρησκεία, εφόσον πάνω σ' αυτή στηρίχθηκαν τα ιερά κείμενα όλων των λαών της γης.

Στην περίπτωσή μας, βασικό παραμένει το ερώτημα: πόσο απασχολεί τους λογοτέχνες η θρησκεία του Ισλάμ; Και αν η απάντηση είναι καταφατική, πώς την αντιλαμβάνονται και την παρουσιάζουν μέσα από τα κείμενά τους;

Αν θέλαμε να δούμε καταρχήν εξελικτικά την ιστορία της «κατά κόσμον» εξωισλαμικής φιλολογίας, που κάνει διάφορες αναφορές στο Ισλάμ ή ασχολείται ως είδος λόγου με το Ισλάμ, θα έπρεπε να ανατρέξουμε στη γενική διαπίστωση των θρησκειολόγων, ότι όλα ξεκινούν από μια θρησκευτική λογοτεχνία ή φιλολογία. Πολλές φορές πρέπει κατ' ανάγκη ν' ανατρέξει κανείς στον ελεύθερο υπομνηματισμό ή σχολιασμό ιερών κειμένων, που οπωσδήποτε εμπνέουν με τις εικόνες, τις ιδέες, τα ιστορικά ή μυθικά στοιχεία που περιέχουν[1].

Παράλληλα, στο λογοτέχνη καταλυτικά λειτουργεί η αντίδρασή του και η κριτική του ευαισθησία πάνω σ' ένα πρωταρχικό υλικό, που προέρχεται από τη συγκεκριμένη θρησκεία και που έντεχνα επεξεργάζεται.

Στην περίπτωση του Ισλάμ η αντίδραση των χριστιανών, αλλά και των ιουδαίων πολλές φορές, που ήρθαν σε πρώτη επαφή με τη θρησκεία αυτή, ήταν άμεση.

Σε μια εποχή, όπως ο Μεσαίωνας, με θεοκρατικό υπόβαθρο και βαθιά θρησκευτικότητα, η κοσμική γραμματεία ήταν άμεσα επηρεασμένη από τη κοσμοθεωριακή στήριξη, που παρείχε η Εκκλησία, γι' αυτό και τα κείμενα που γράφτηκαν είναι προσανατολισμένα προς αυτή την κατεύθυνση. Το ίδιο συμβαίνει και με τη λαϊκή γραμματεία, της οποίας κορυφαία έκφραση είναι η δημοτική ποίηση.

1. *K. Goldammer*, Die Formenwelt des Religiösen, Stuttgart 1960, σ. 260-261.

Έτσι, για να ξεκινήσουμε από την τελευταία, μέσα από τον κύκλο των ακριτικών τραγουδιών εκφράστηκε μια πρώτη άποψη για την καινοφανή θρησκεία των Αράβων.

Ο Διγενής, καθώς προδίδει το όνομά του, είναι γεννημένος από πατέρα μουσουλμάνο, που έγινε χριστιανός, και μητέρα χριστιανή. Μέσα στα τραγούδια αυτά διακρίνεται ο φόβος μπροστά στις επιδρομές των φανατισμένων από την πίστη τους «Σαρακηνών» και η ελπίδα για την τελική νίκη της χριστιανικής πίστης.

Χαρακτηριστική επίσης είναι η διαπίστωση του Κ. Δημαρά ότι «στοιχεία μουσουλμανικά παρμένα από το αραβικό έπος του Σαΐδ-Μπατάλ και από αλλού» συνθέτουν μεταξύ άλλων τα λόγια στοιχεία που έχουν ανιχνευθεί στα ακριτικά τραγούδια[2].

Ως ιδιαίτερο φιλολογικό είδος στα χρόνια του Μεσαίωνα σε Ανατολή και Δύση οι λόγοι, οι μονωδίες, οι διάλογοι περιέχουν πλήθος πληροφοριών για το Ισλάμ. Αναφέρουμε εδώ τα ονόματα των βυζαντινών λογίων Μιχαήλ του Συγκέλλου, Λέοντος του Γ΄, Κωνσταντίνου Ζ΄ του Πορφυρογέννητου, Γεωργίου Κεδρηνού, Ιωάννου Ζωναρά, Άννας της Κομνηνής, Μιχαήλ του Γλυκά, Αλεξίου του Μακρεμβολίτη, που είναι από τους πιο γνωστούς που ασχολήθηκαν με το Ισλάμ και που στα χρονικά τους ή στους διαλόγους τους έκαμαν εκτενείς αναφορές, παρουσιάζοντας τη θρησκεία αυτή ως συνονθύλευμα ειδωλολατρικών και ιουδαϊκών αντιλήψεων, ενώ τον Μωάμεθ προσπαθούν να καταδείξουν ως όργανο του διαβόλου[3].

Στα νεότερα χρόνια, όταν τα κράτη σε Ανατολή και Δύση έλαβαν τη μορφή που διατηρούν περίπου μέχρι σήμερα και άνοιξαν οι δρόμοι της πολιτικής διπλωματίας, των συμφερόντων, της διακίνησης αγαθών και ιδεών με τη βοήθεια της αποικιοκρατίας, ο έντεχνος λόγος εμπλουτίζεται. Ο μύθος της Ανατολής παίρνει διαστάσεις και η φαντασία των λογοτεχνών προσανατολίζεται στο να ρίξει τον πέπλο του μυστηρίου, που καλύπτει τις χώρες των χαλίφιδων, των σουλτάνων και των χάνηδων. Ίσως το πρώτο λογοτεχνικό είδος που καταπιάστηκε με τη θρησκεία του Ισλάμ να ήταν περιηγητικές διηγήσεις, όπου ο συγγραφέας κατέγραφε με έντεχνο πολλές φορές λόγο αυτό που έβλεπαν τα μάτια του στις χώρες της Ανατολής. Η αναζήτηση της περιπέτειας, των σοφών ανθρώπων των ισλαμικών χωρών διέγειρε τη φαντασία και εμπλούτιζε τη γοητεία που ένιωθαν οι περιηγητές, ώστε με ποίηση και ρομαντική διάθεση,

2. *Κ. Δημαρά*, Ιστορία της Νεοελληνικής Λογοτεχνίας, Αθήνα ά.έ., 2η έκδ., σ. 30.

3. Βλ. Islamochristiana, έκδοση του Pontificio Instituto di studi Arabi, τεύχ. 1, Roma 1975, τεύχ. 2, Roma 1976. Βλ. επίσης *Η. Hunger*, Βυζαντινή λογοτεχνία. Η λόγια κοσμική γραμματεία των Βυζαντινών, τ. Α΄, Αθήνα 1991, τ. Β΄, Αθήνα 1992, έκδ. του Μορφωτικού Ιδρύματος Εθνικής Τραπέζης.

στοιχεία της εποχής τους, να περιγράφουν τα «θαυμαστά» που συναντούσαν[4].

Ο δυτικός κόσμος, νομίζω, των λογοτεχνών γνώρισε αρχικά το Ισλάμ, εκτός από τις μεταφράσεις μουσουλμανικών κειμένων, και μέσω των διηγήσεων των περιηγητών. ΄Ισως γι' αυτούς αποτελούσε εγγυρότερο λόγο και ήταν δικοί τους άνθρωποι κι εκφράζονταν με τρόπο καταληπτό γι' αυτούς.

Στον ελληνικό χώρο το είδος αυτό θεραπεύτηκε με έναν τρόπο μοναδικό από τον Σωκράτη Προκοπίου στον αιώνα μας και ειδικά στα χρόνια του μεσοπολέμου. Το ταξιδιωτικό βιβλίο του «΄Ελλην εις τα άδυτα του Ισλάμ» (Αθήναι 1928) υπήρξε κλασικό στο είδος του για την ελληνική πραγματικότητα. Το ίδιο μπορεί κανείς να πει και για το βιβλίο του «Στα προπύλαια του παραδείσου». «Το κομπολόϊ του δερβίση» και το «Κισμέτ», αποτελούν ποιητικές συλλογές, μέσα από τις οποίες διαφαίνεται η γνώση του για το Ισλάμ και η εντύπωση που προξένησαν στον ανήσυχο αυτό εξερευνητή του κόσμου του Ισλάμ αντιλήψεις της θρησκείας αυτής, που απεικόνιζαν τη φιλοσοφία των λαών της Μ. Ανατολής. Θα πρέπει να είναι και ο πρώτος έλληνας που μετέφρασε «Τα ρουμπαγιάτ» του Ομάρ Χαγιάμ και ανέπλασε και έκαμε γνωστούς τους θρύλους και τα παραμύθια από τις χώρες του Ισλάμ[5].

Ο Προκοπίου φαίνεται εντυπωσιασμένος από την με φανατισμό εμμονή των απλών ανθρώπων στην πίστη του Αλλάχ, θεωρεί βασική αιτία του τρόπου ζωής τους τη θρησκεία τους, ειρωνεύεται μερικές φορές τη συμπεριφορά τους, αλλά δείχνει να τον ελκύει ο μυστηριώδης κόσμος της Ανατολής, εξαιτίας του ότι μέσα από το ρυθμό της ζωής του ανακαλύπτει στοιχεία, που προδίδουν τον τρόπο ζωής των ανθρώπων των περιοχών αυτών από τα αρχαία χρόνια.

Ξεφεύγοντας από το είδος της περιηγήσεως και συνδυάζοντάς το με τη μυθιστορία και την προσωπική εξομολόγηση, ο Ν. Καζαντζάκης μας δίνει μια γεύση του κόσμου του Ισλάμ στο ΚΑ΄ κεφάλαιο του μυθιστορήματός του «Αναφορά στον Γκρέκο» (Αθήνα ³1965). Είναι αφιερωμένο στην έρημο Σινά και στο μοναστήρι της Αγ. Αικατερίνης, όμως οι μορφές των μουσουλμάνων Βεδουΐνων στάθηκαν η αιτία για κάποιους στοχασμούς πάνω στη θρησκεία τους: «΄Απλωσα το χέρι στον Ταέμα, που κάθουνταν δεξά μου, και του 'πα αραβικά την ιερή κραυγή των μουσουλμάνων: "΄Ενας είναι ο Θεός κι ο Μουχαμέτης ο προφήτης του". Τινάχτηκε ξαφνιασμένος σα να 'χα ανακαλύψει το μυστικό του, με κοίταξε λάμποντας από χαρά και μου 'σφιξε το χέρι...»[6]

4. *Κ. Σιμόπουλου*, Ξένοι ταξιδιώτες στην Ελλάδα 333μ.Χ. - 1700, Αθήνα 1984, σ. 52, υποσ. 2.
5. Βλ. *Σ. Προκοπίου*, Στις χώρες των θρύλων και των παραμυθιών (Μεσοποταμίαν, Περσίαν, «Ευδαίμονα Αραβίαν», Συρίαν, Παλαιστίνην, Αίγυπτον). Το βιβλίο αυτό δεν μπορέσαμε να το βρούμε.
6. Βλ. σ. 318.

Οι μουσουλμάνοι γι' αυτόν είναι άνθρωποι που φιλοσοφούν τη ζωή, η σοφία τους είναι συνδυασμός των αρχών της θρησκείας τους και του τρόπου ζωής μέσα σ' ένα τόπο άνυδρο και έρημο.

Οι Άραβες και η θρησκεία τους δεν απασχόλησαν τόσο τους Έλληνες λογοτέχνες όσο περισσότερο οι Τούρκοι και οι αντιλήψεις τους που προέρχονταν από τη θρησκεία τους. Και είναι φυσικό, θέματα μυθιστορημάτων ή ποιημάτων παρμένα απο τα χρόνια της Τουρκοκρατίας ή της ζωής των Ελλήνων σε τουρκοκρατούμενες ελληνικές περιοχές να είναι προσφιλέστερα από αυτά που σχετίζονται με τους Άραβες ή τους Πέρσες. Έτσι μια σειρά από λογοτέχνες, χωρίς να κάνουν ιδιαίτερη μνεία στη θρησκεία του Ισλάμ, παρεμβάλλουν στα μυθιστορήματα ή διηγήματα ή και στην ποίησή τους διάφορες περιγραφές, που αφήνουν να κατανοηθεί η στάση τους απέναντι στη θρησκεία αυτή. Από τον Αλ. Ραγκαβή, μεταφραστή της «Λεϊλά», μέχρι τον Παπαδιαμάντη και τους νεότερους Η. Βενέζη, Μ. Καραγάτση, Π. Πρεβελάκη και παλαιότερα τον Γ. Σουρή απ' την πλευρά της σκωπτικής ποίησης[7], θα μπορούσε κανείς ν' ανακαλύψει λογοτέχνες, που με τον τρόπο τους εκφέρουν έμμεσα τη γνώμη τους για το Ισλάμ.

Είναι χαρακτηριστικό ότι περισσότερες γνώσεις έχουν όσοι κατάγονται από τη Μ. Ασία ή πέρασαν ένα μεγάλο διάστημα της ζωής τους σε χώρες της Ανατολής περισσότερο απ' ότι της Δύσης.

Θα αναφερθούμε στη συνέχεια σε δύο μεγάλους των νεοελληνικών γραμμάτων, που έγραψαν όχι απλώς εμβόλιμα στα κείμενά τους για τη θρησκεία των Τούρκων, Αράβων ή Περσών, αλλά εκφράστηκαν με έντεχνο λόγο πάνω σε διδασκαλίες του Ισλάμ. Πρόκειται για τον Φώτη Κόντογλου και τον Ι.Μ. Παναγιωτόπουλο.

Ο Φώτης Κόντογλου, λάτρης της «καθ' ημάς Ανατολής», δεν ήταν δυνατό να απορρίπτει τον κάθε ανατολίτη, είτε χριστιανό είτε μουσουλμάνο. Στα «Μυστικά άνθη» του ασχολήθηκε ειδικά με τη σύγκριση «Χριστιανισμού και Μωαμεθανισμού», καθώς γράφει, που θεωρεί ως «δύο συγγενικές, μα διαφορετικές θρησκείες»[8].

Νιώθει το Ισλάμ ως «κατώτερη» αντίληψη της θρησκείας, αλλά όμως το γεγονός «ότι παρέμεινε θρησκεία» και στέκεται «αχάλαστος από τον πνεύμα του κόσμου, που είναι ωφελιμιστικό», αποτελεί για τον Κόντογλου απόδειξη ότι

7. Βλ. τα ποιήματα του *Γ. Σουρή*, Το τουρκικό Σύνταγμα και «Εις το Αγκιάχ-Εφέντη», Άπαντα Σουρή, έκδ. Γιοβάνη, τ. 3 και 4 αντίστοιχα, Αθήναι 1966.

8. *Φ. Κόντογλου*, Μυστικά άνθη, ήγουν κείμενα γύρω από τις αθάνατες αξίες της ορθόδοξης ζωής, Αθήναι 1977, σ. 31-42.

η «Ορθόδοξη Εκκλησία μας βρίσκεται από μια μεριά κοντύτερα στο Μωαμεθανισμό».

Παρά το ότι πολλές απ' τις απόψεις του δεν θα μπορούσαν να αντέξουν την κριτική ακόμα και αυτής της Ορθόδοξης Θεολογίας, εν τούτοις φαίνεται να γνωρίζει πολλά για το Ισλάμ και την παράδοσή του, όπως επίσης και πολλούς μουσουλμάνους συγγραφείς και θεολόγους. Η γνώση του βέβαια είναι μάλλον εγκυκλοπαιδική και βασικά παραμένει η θέση του ότι το μεγαλύτερο μέρος της ισλαμικής παράδοσης είναι δανεισμένο από τη χριστιανική παράδοση, γι' αυτόν ελληνική παράδοση.

Ο Ι. Μ. Παναγιωτόπουλος έγραψε μια τριλογία, που εμπνεύστηκε από το χώρο της Ανατολής, ιδιαίτερα της Μ. Ασίας. Πρόκειται για τα βιβλία «Πολιτείες της Ανατολής», ταξιδιωτικό, τα «Επτά κοιμισμένα παιδιά», εμπνευσμένο από το συναξάρι των επτά παίδων «εν Εφέσω», και το «Μεβλανά», που αποτελεί μια μυθιστορηματική βιογραφία του μεγάλου μυστικού του Ισλάμ Μεβλανά Τζαλαλαντίν Ρουμί, ιδρυτή του δερβισικού τάγματος των Μεβλεβήδων. Ο Παναγιωτόπουλος γράφει στον πρόλογό του ότι στη συγγραφή του βιβλίου ενισχύθηκε από την προτροπή φίλου του στην Κων/πολη, όταν ήταν έτοιμος για ταξίδι στην Ανατολή «να προσέξει στα Κόνια το Μεβλανά», καθώς και όταν έμαθε διαβάζοντας σχετικό υλικό και διαπίστωσε το θαυμασμό προς το Μεβλανά από εξαίρετα πνεύματα στην Ευρώπη, όπως «ο Γκαίτε και ο Μωρίς Μπαρρές»[9]. Ο Ι. Μ. Παναγιωτόπουλος αναπλάθει ένα σπουδαίο κεφάλαιο της ισλαμικής αγιολογίας, θα λέγαμε, γοητευμένος απ' τη μορφή του Μεβλανά, και με τον δυνατό του λόγο ζωντανεύει όχι μόνο την προσωπικότητα του Ρουμί, αλλ' αναδεικνύει και βασικές ισλαμικές διδασκαλίες του κόσμου των σούφι, δηλ. των μυστικών του Ισλάμ.

Και μόνο από αυτό το βιβλίο θα μπορούσε κανείς ν' ανακαλύψει τον σεβασμό της ελληνικής λογοτεχνίας σε μια θρησκεία ξένη μεν από την ελληνική παράδοση, πολύ κοντά όμως (λόγω της «Ανατολής») σε τρόπους αντίληψης και βίωσης της ζωής.

Αυτό το διαλεκτικό σχήμα μέσα στην ψυχή των λαών των δύο θρησκειών προσπαθούν πολλές φορές να προβάλουν οι λογοτέχνες μας, βάζοντας ταυτόχρονα τα πράγματα στη θέση τους. Ο Παναγιωτόπουλος κάπου υποπτεύεται ένα κρυπτοχριστιανισμό μέσα στην ψυχή του Μεβλανά, ενώ αυτό μας θυμίζει τις περιπτώσεις εξισλαμισμού των χριστιανών για διαφόρους λόγους, που είναι ένα θέμα μέσα σε αρκετά μυθιστορήματα. Ο Π. Πρεβελάκης στην «Παντέρμη Κρήτη» κάνει λόγο για τους «προσκυνημένους του κάμπου», ενώ ο Μ. Καραγά-

9. *Ι. Μ. Παναγιωτόπουλου*, Μεβλανά ο εξαίσιος. Η ιστορία μιας ζωής, έκδ. Παπαδημητρίου, Αθήνα 1982, σ.7.

τσης γράφει μυθιστόρημα για τον «Κοτζάμπαση του Καστρόπυργου» (έκδ. Εστίας), τραγική φιγούρα εξισλαμισμένου Έλληνα, που όμως κάποια στιγμή μετανοιώνει και ξαναβρίσκει την πίστη των πατέρων του[10].

Από τις τελευταίες επανεκδόσεις (η πρώτη έκδοση έγινε το 1979) είναι το μυθιστόρημα «Τα παιδιά του άρχοντα» του Γιάννη Μαγκλή (έκδ. Νέα Σύνορα, Α. Α. Λιβάνη, Αθήνα 1992), το οποίο παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον. Ο Γ. Μαγκλής αποδεικνύεται μέσα από το λογοτέχνημά του αυτό πολύ καλός γνώστης της θρησκείας του Ισλάμ και οικουμενικός στα μηνύματά του. Η διαφοροποίησή του από άλλους Έλληνες λογοτέχνες έγκειται στο ότι, ενώ εκείνοι βλέπουν το Ισλάμ στην αντιπαράθεσή του με το Χριστιανισμό, δίνοντας παραπέρα τις προεκτάσεις που ενισχύουν την αντιπαράθεση Ελλήνων-Τούρκων, ο Μαγκλής εμφανίζεται πιο αποστασιοποιημένος από το πρόβλημα των εθνικών και θρησκευτικών διαφορών και περιγράφει νηφάλια, αλλά με δύναμη λόγου, τις δύο πραγματικότητες, όπως περνούν στη ζωή των ηρώων του. Θέματα που σχετίζονται με το Ισλάμ, ο Μωάμεθ, το Κοράνι, βασικά καθήκοντα των μουσουλμάνων, ο ιερός πόλεμος, το χαλιφάτο. Γνωρίζει πολύ καλά τι αναζητάει ο άνθρωπος στο Ισλάμ και το εκφράζει με ένα μοναδικό τρόπο προς το τέλος του μυθιστορήματος γράφοντας: «Ο Ηρακλής του Αλκιβιάδη έφτασε στο νησί με το λιόγερμα. Στο Μποντρούμ οι μουεζίνιδες ανεβασμένοι ψηλά στους μιναρέδες διαλαλούσαν με φωνή λαστιχένια, μακρόσυρτη και τραγουδιστή, το "Λόγο της αλήθειας" τους. Ν' ακούσουν οι ψυχές των αγαθών που βρίσκονταν στους ουρανούς και να χαρούν, και οι άνθρωποι που πατούσαν τη γης να φοβηθούν και να πιστέψουν και να υποταχτούν στη θεϊκή και ανθρώπινη εξουσία.

"Αλλαχού ακμπάρ λα ιλαχά ουά
Αλλάχ Μουαμέτ Ρασούλ Αλλάχ".

Οι γυναίκες στα σπίτια των χριστιανών ανάβουν κάρβουνο στο θυμιατό, βάνανε λιβάνι πάνω στο κάρβουνο, θυμιάσαν τις κάμαρες του σπιτιού να ξορκίσουν τα δαιμόνια και στάθηκαν στο κατώφλι να θυμιάσουν το δικό τους Θεό. Η κακομοίρα η ψυχή του ανθρώπου με τι πάει να διώξει το φόβο και να στεριώσει την ελπίδα για μια καλύτερη ζωή δώθε στη γης, κείθες στον ουρανό» (σ. 432-433).

Ο Γ. Μαγκλής δίνει μέσα από τα λόγια των προσώπων του μυθιστορήματός του την δική του απάντηση στο θέμα έλληνες-τούρκοι, χριστιανοί-μουσουλμά-

10. Σ' αυτό το πνεύμα έχουν εκδοθεί τον τελευταίο καιρό αρκετά μυθιστορήματα, όπως της *Ισμήνης Β. Καπανταή*, Απειρώταν και Τούρκων, έκδ. Εστίας, Αθήνα 1990. *Της ίδιας*, Επτά φορές το δαχτυλίδι, έκδ. Εστίας, Αθήνα 1989. *Αθηνάς Κακούρη*, Της τύχης το μαχαίρι, έκδ. Ερμής, Αθήνα 1989. *Ρέας Γαλανάκη*, Ο βίος του Ισμαήλ Φερίκ Πασά. Spina nel cuore, έκδ. Άγρα, Αθήνα.

νοι. Βρίσκει δύο διαφορετικούς τρόπους ζωής, δύο αλλιώτικες αναζητήσεις σε μεταφυσικό και θρησκευτικό επίπεδο, και αποφεύγει να πάρει οπωσδήποτε θέση υπέρ ή κατά του ενός ή του άλλου.

***

Οι τελευταίες δεκαετίες έφεραν πιο κοντά τους ανθρώπους Ανατολής και Δύσης. Η μετακίνηση εργατικού δυναμικού σε χώρες της Δύσης και στην Ελλάδα από την Ανατολή προξένησαν και την προσέγγιση θρησκευτικών αντιλήψεων. Ο κουρασμένος πνευματικά δυτικός άνθρωπος αναζήτησε σε ανατολικές και ανατολίτικες παραδόσεις τρόπους εκτόνωσης της κρίσης του κι ο ανατολίτης έσπευσε να απολαύσει τα αγαθά της τεχνολογικής εξέλιξης του δυτικού.

Σ' αυτό το χρονικό σημείο πολυάριθμες είναι οι μεταφράσεις λογοτεχνικών ή άλλων κειμένων από το χώρο του Ισλάμ σε ευρωπαϊκές γλώσσες. Ένας μικρός αριθμός έχει μεταφραστεί στα ελληνικά. Η Τουρκολογία και η γύρω από το Ισλάμ έρευνα όσο αναπτύσσονται και στον ελληνικό χώρο, νομίζουμε, ότι θα αποτελεί πηγή έμπνευσης με τα κείμενα που φέρει στο φως της ελληνικής δημοσιότητας και για τους Έλληνες λογοτέχνες.

Αυτό φανερώνει η έκδοση των ιστοριών του Νασρεντίν Χότζα, των ιστοριών του Σαΐχ Μουσλίχ εν Ντιν Σααδή, «Το Γκιουλιστάν ή ο Κήπος των ρόδων» (Ηριδανός), του Ισμαήλ Εμρέ, «Πνοές», (Αθήνα 1991, Δόμος).

Πρόσφατα δημοσιεύθηκαν δυο νέες συλλογές κειμένων από τον Θωμά Κοροβίνη[11] και την Ελισάβετ Α. Ζαχαριάδου, «Ιστορία και θρύλοι των παλιών σουλτάνων (1300-1400)» (έκδ. Μορφωτικού Ιδρύματος Εθνικής Τραπέζης).

Όπως αντιλαμβάνεται ο αναγνώστης από αυτά που ακροθιγώς αναφέρθηκαν, το θέμα του Ισλάμ στη λογοτεχνία είναι αρκετά μεγάλο και χρειάζεται να αποτελέσει αντικείμενο ιδιαίτερης συστηματικής έρευνας.

Τώρα που οι θρησκευτικές ιδέες πλησιάζουν η μία την άλλη και οι άνθρωποι είναι σε θέση να τις ανταλλάσσουν χωρίς φανατισμό, ένα τέτοιο θέμα αποκτά έντονη επικαιρότητα, δεδομένου ότι η λογοτεχνία εκφράζει στιγμές του καθημερινού βίου και βιώματα βαθιά της ανθρώπινης ψυχής, πέρα από στεγνές ακαδημαϊκές κρίσεις. Εξίσου σημαντικό με το εργαστήρι της επιστήμης είναι και το εργαστήρι της ζωής, κι αυτό αποτυπώνεται με τον πιο έντεχνο τρόπο στην τέχνη του λόγου.

11. *Θ. Κοροβίνη*, Οι ασίκηδες (εκδ. Εξάντας).

Κοινοί μουσικοί δρόμοι στο Χριστιανισμό και το Ισλάμ

Αντώνης Αλυγιζάκης

Αδιαμφισβήτητα οι λαοί θα βελτίωναν θεαματικά τη ζωή τους, αν εξοπλίζονταν μόνο με τα τραγούδια τους, αν αλληλοδανείζονταν συχνά τις μουσικές τους, αν συνεργάζονταν πολιτισμικά, αν έσμιγαν γενικά τις τύχες τους και βάδιζαν μαζί το δρόμο της ιστορίας, καλλιεργώντας επίμονα τις τέχνες και τα γράμματα, τη γνώση και την επιστήμη.

Οι κοινοί δρόμοι στη μουσική, αλλά και στις άλλες τέχνες, ανοίχθηκαν από τους μεγάλους πολιτισμούς και τις διάφορες θρησκευτικές παραδόσεις και αποτέλεσαν ανέκαθεν παρήγορες παρενθέσεις στη δίνη των συγκρούσεων και των πολέμων και αποτελεσματικά μέσα για την προσέγγιση των λαών. Τη διάσταση αυτή του πολιτισμού υπογραμμίζουν οι κοινοί μουσικοί «δρόμοι» Χριστιανισμού και Ισλάμ. Το ενδιαφέρον αυτό φαινόμενο αφορά το τροπικό σύστημα των εκκλησιαστικών ήχων και των αραβοπερσικών μακαμιών και εντοπίζεται κυρίως στους χαλεπούς χρόνους της οθωμανικής κυριαρχίας.

Έτσι από πολύ παλιά οι Έλληνες μουσικοί συγκρίνουν και παραλληλίζουν τους εκκλησιαστικούς ήχους και τους τρόπους της υπόλοιπης παραδοσιακής μουσικής με τα αραβοπερσικά και τούρκικα μακάμια. Με αφορμή τη συνήθεια αυτή διαπρεπείς μουσικολόγοι και ερευνητές υποστήριξαν την άποψη ότι η μεταβυζαντινή ή νεοελληνική μουσική παράδοση συνδέεται στενά με την ανατολική μουσική, από την οποία αντλεί όχι μόνο την τεχνική του θεωρητικού της συστήματος, αλλά και πολλά στοιχεία του μελωδικού υλικού της[1]. Όπως αποδεικνύεται όμως από μετεγενέστερες έρευνες, η σχέση των δύο παραπάνω μουσικών παραδόσεων είναι καθαρά πολιτισμική και στηρίζεται σε άλλα δεδομένα από εκείνα που πρόβαλαν οι παλαιότερες έρευνες[2].

Από τους παλαιότερους Έλληνες μουσικοθεωρητικούς (ιη´ - ιθ´ αι.) συγκρίσεις των οκτώ ήχων με τα αραβοπερσικά μακάμια πραγματοποιούν: ο Παναγιώτης Χαλάτζογλου[3], ο Κύριλλος Μαρμαρινός, πρώην αρχιεπίσκοπος Τή-

1. Βλ. *H. J. W. Tillyard*, Handbook of the Middle Byzantine Musical Notation, Monumenta Musicae Byzantinae Serie Supsidia I, Copenhaque 1935, σελ. 35 εξ.· *του ιδίου*, «The Modes in Byzantine Music», Annual of the Britisch School at Athens XXII (1916-18), σελ. 147 εξ. Πρβλ. *E. Wellesz*, A History of Byzantine Music and Hymnography, Oxford [2]1961, σελ. 29 εξ.
2. Βλ. *Α. Αλυγιζάκη*, «Εκκλησιαστικοί ήχοι και αραβοπερσικά μακάμια», Γρηγόριος ο Παλαμάς 732 (1990), σελ. 194-250, και ανάτυπο, Θεσσαλονίκη 1990.
3. «Σύγκρισις της αραβοπερσικής μουσικής προς την ημετέραν εκκλησιαστικήν», Παράρτημα Εκκλησιαστικής Αληθείας, τεύχος Β´ (1900), σελ. 68-75. Την εργασία αυτή ανακοίνωσε στο Μουσικό Σύλλογο

νου[4], ο Δημήτριος Καντεμίρης[5], ο Δημήτριος Σούτσος[6], ο Απόστολος Κώνστας Χίος[7], ο Κωνσταντίνος πρωτοψάλτης και ο Στέφανος λαμπαδάριος[8]. Ο Παναγιώτης Κηλτζανίδης μας πληροφορεί ότι η εργασία του για τα μακάμια στηρίζεται σε σύγγραμμα του Καντεμίρη, το οποίο χάθηκε[9]. Μεμονωμένες και περιορισμένες συγκρίσεις πραγματοποιούν και άλλοι μουσικοί[10].

Σύμφωνα με το Χαλάτζογλου τα αναγκαία μακάμια είναι 64. Χωρίζονται: 1) σε περδέδες, που αποτελούν τα κύρια μακάμια και αντιστοιχούν προς τις διάφορες κατηγορίες των εκκλησιαστικών ήχων, και 2) στους κύριους και καταχρηστικούς σοχπέδες (στουπέδες)[11]. Τις ίδιες περιγραφές πραγματοποιεί και ο Καντεμίρης, αν ληφθεί υπόψη το θεωρητικό του Κηλτζανίδου[12]. Έτσι παρουσιάζονται οι ακόλουθες βασικές συγκρίσεις της εκκλησιαστικής και αραβοπερσικής ή «εξωτερικής», όπως ονομάζεται μουσικής[13].

Οι 8 βασικοί ήχοι	Τα 8 αντίστοιχα μακάμια (περδέδες)
α΄	*διουγκιάχ*
β΄	*σεγκιάχ*
γ΄	*τζαργκιάχ*
δ΄	*νεβά*
πλ. α΄	*γιεγκιάχ*
πλ. β΄	*ασιράν*
βαρύς	*αράκ*
πλ. δ΄	*ραστ*

Στη βάση των παραπάνω συγκρίσεων τοποθετούνται και οι υπόλοιποι κατά τετράδες σχηματισμοί των ήχων και μακαμιών με τις επτάφωνες κλίμακες

Κωνσταντινουπόλεως ο Ιάκωβος Ναυπλιώτης.

4. Εισαγωγή μουσικής κατ' ερωταπόκρισιν εις ραστέραν κατάληψιν των μαθητιώντων, χειρόγραφο Ιστορικής και Εθνολογικής Εταιρείας 305, f. 17r εξ. Πρβ. *Α. Αλυγιζάκη*, μν. έργο, σελ. 196 και 9.
5. Για το έργο του *Καντεμίρη* βλ. *Π. Χαλάτζογλου*, μν. έργο, σελ. 68, και *Γ. Παπαδοπούλου*, Συμβολαί εις την ιστορίαν της παρ' ημίν εκκλησιαστικής μουσικής, εν Αθήναις, σελ. 308.
6. Βλ. *Π. Χαλάτζογλου*, ό.π., σελ. 68. Εδώ απλώς αναφέρεται ότι ο Σούτσος «έγραψε ολόκληρον σύγγραμμα περί αραβοπερσικής μουσικής».
7. Μουσική τέχνη (ανέκδοτο). Βλ. Χειρόγραφα Δοχειαρίου 389, Κουτλουμουσίου 450 και ΕΒΕ 1867. Πρβλ. *Γρ. Στάθη*, Η εξήγησις της παλαιάς βυζαντινής σημειογραφίας, Αθήναι 1978, σελ. 29.
8. Ερμηνεία της εξωτερικής μουσικής και εφαρμογή αυτής εις την καθ' ημάς μουσικήν, ερανισθείσα και συνταχθείσα παρά *Σεφ. Α. Δομεστίκου*, επιθωρηθείσα δε παρά *Κωνσταντίνου Πρωτοψάλτου* της του Χ.Μ. Εκκλησίας, εν Κωνσταντινουπόλει 1843 (αναστατική έκδοση, εκδόσεις Κουλτούρα).
9. Βλ. *Π. Κηλτζανίδου*, Μεθοδική διδασκαλία θεωρητική τε και πρακτική προς εκμάνθησιν και διάδοσιν του γνησίου εξωτερικού μέλους της καθ' ημάς ελληνικής μουσικής κατ' αντιπαράθεσιν προς την αραβοπερσικήν, Κωνσταντινούπολις 1881, σελ. στ΄ εξ.
10. Βλ. *Α. Αλυγιζάκη*, μν. έργο, σελ. 209 και 22.
11. Βλ. *Π. Χαλάτζογλου*, μν. έργ., σελ. 70.
12. Μν. έργ., σελ. 12 εξ.
13. *Π. Χαλάτζογλου*, μν. έργ., σελ. 70, και *Π. Κηλτζανίδου*, μν. έργ., σελ. 13, 20, 21.

(περδέδες) και τους κύριους σοχπέδες (νιμια-φθορές). Οι συγκρίσεις των κατά καιρούς μουσικοθεωρητικών παρουσιάζουν ποικίλες διαφοροποιήσεις[14].

Οι παραπάνω παραλληλισμοί των εκκλησιαστικών ήχων με τα αραβοπερσικά μακάμια, καθώς επίσης και οι επίσημοι αλληλοδανεισμοί των ονοματολογιών ή ακόμη και άλλων μουσικών στοιχείων ανάμεσα στα δύο αυτά μουσικά συστήματα είναι γεγονότα που απασχόλησαν από νωρίς τους ερευνητές. Ορισμένοι απ' αυτούς οδηγούνται στη διαπίστωση ότι όχι μόνο η θεωρητική βάση των νέων κλιμάκων είναι δανεισμένη από την Ανατολή, αλλά και ολόκληρος ο σκελετός και το οικοδόμημα της σύγχρονης λειτουργικής μουσικής[15]. Οι απόψεις αυτές βέβαια γενικεύουν ορισμένες λεπτομέρειες της θεωρίας και της ιστορίας της ψαλτικής σε βάρος της πραγματικότητας.

Η συστηματική όμως μελέτη των πηγών οδηγεί σε εντελώς διαφορετικά συμπεράσματα. Έτσι δεν μπορεί να αγνοηθεί αρχικά το ιστορικό και θεωρητικό υπόβαθρο της ψαλτικής, μιας τέχνης συνυφασμένης με τη διαχρονική ισχύ των αρχών και των αξιωμάτων της αρχαίας ελληνικής μουσικής, που αποτέλεσαν την αφετηρία για την ανάπτυξη όλων των μουσικών παραδόσεων, όχι μόνο του Μεσαίωνα αλλά και της δυτικής Ευρώπης[16]. Ανάλογο θεωρητικό προηγούμενο δεν μπορεί να αναζητηθεί στην αραβοπερσική και τουρκική μουσική. Αυτό βέβαια δε σημαίνει πως αποκλείεται η συμβολή της Ανατολής στη διαμόρφωση της παγκόσμιας μουσικής, αν ληφθεί μάλιστα υπόψη ότι δύο από τους αρχαίους ελληνικούς τρόπους, ο φρύγιος και ο λύδιος, ήταν ασιατικοί[17]. Μόνο κάτω απ' αυτή τη γνήσια προοπτική της ιστορίας, μακριά από κάθε μονομερή και προκατειλημμένη θεωρία, είναι δυνατό να κατανοηθεί η ιδιόμορφη πράγματι σχέση της εκκλησιαστικής και αραβοπερσικής μουσικής, όπως αυτή καθορίζεται στα πλαίσια των κοινών μουσικών δρόμων και τροπικών τους ρυθμίσεων.

Είναι εύκολο να κατανοηθεί ότι οι θεωρίες για την ταξινόμηση του υλικού της μουσικής ξεκινούν από την αρχαία ελληνική σκέψη, υιοθετούνται και αναπτύσσονται στο Βυζάντιο και διοχετεύονται στην αραβοπερσική μουσική θεωρία, αλλά και σ' όλο το Μεσαίωνα. Η τεχνική, η θεωρία και η αισθητική, ως πρακτική και ηθική διαρρύθμιση ολόκληρου του κόσμου των μορφών της αρχαίας μουσικής, οφείλεται στην ελληνική φιλοσοφία[18]. Έτσι προκαλείται η ειδολογική κατάταξη των μελωδιών της μουσικής, ενώ προδιαγράφεται και οριοθετείται ο καλός ή κακός της χαρακτήρας[19].

Οι πρώτες πληροφορίες για την ταξινόμηση και τη ρύθμιση των τροπικών μουσικών συστημάτων του Μεσαίωνα προέρχονται από τους Έλληνες χυμευ-

14. *Α. Αλυγιζάκη*, μν. έργ., σελ. 196 και 9.
15. *H. J. W. Tillyard*, «The Modes...», σελ. 147.
16. *Α. Αλυγιζάκη*, μν. έργ., σελ. 218 και 31.
17. Ό.π.
18. *Α. Αλυγιζάκη*, Η οκταηχία στην ελληνική λειτουργική υμνογραφία, Θεσσαλονίκη 1985, σελ. 44 εξ.
19. Ό.π., σελ. 74.

τές[20]. Οι θεωρίες τους για την ταξινόμηση του υλικού της μουσικής, στηριγμένες στην αρχαία ελληνική σκέψη, υιοθετήθηκαν και αναπτύχθηκαν από τους Βυζαντινούς[21]. Στα ίδια πλαίσια κινήθηκε και η αραβοπερσική μουσική θεωρία. Η πολυμορφία δηλαδή και στις δύο παραδόσεις ξεκινά με τις ομάδες των κυρίων ήχων και των παραγομένων απ' αυτούς. Έχουμε δηλαδή αντίστοιχα ήχους κύριους, πλάγιους, τετράφωνους, πεντάφωνους, επτάφωνους, οκτάφωνους και μακάμια, κύριους σοχπέδες, καταχρηστικούς περδέδες, νίμια, τίζια κ.λπ. Η τεχνική αυτή των μουσικών συστημάτων έχει ως βάση το τετράχορδο, ενώ οι διάφορες κατηγορίες των μελωδιών καθορίζονται από τις κύριες συμφωνίες της κλίμακας[22]. Και στα δύο επίσης μουσικά συστήματα οι ήχοι και τα μακάμια δημιουργούνται κατά τετράδες. Η πρώτη τετράδα των ήχων α΄, β΄, γ΄, δ΄ δηλώνει τις βαθμίδες τους, όπως και οι ακόλουθοι περσικοί όροι[23]:

γιεγκιάχ	*γιε-γκιαχ*	=	*πρώτη βάση*
διουγκιάχ	*διου-γκιαχ*	=	*δεύτερη βάση*
σεγκιάχ	*σε-γκιαχ*	=	*τρίτη βάση*
τζαργκιάχ	*τζαρ-γκιαχ*	=	*τέταρτη βάση*

Δεν είναι τυχαίος επίσης ο αριθμός 12 των μακαμιών, που είναι ο ίδιος και στους τρόπους των αρχαίων Ελλήνων. Παράλληλα οι 13 σοχπέδες και οι υπόλοιποι καταχρηστικοί απομιμούνται αντίστοιχα τους παραγόμενους και φθοριζόμενους ήχους των Βυζαντινών[24].

Συμπερασματικά, οι κοινοί μουσικοί «δρόμοι» στο Χριστιανισμό και το Ισλάμ υποδεικνύουν ότι ο πολιτισμός αποτελεί τη συνισταμένη για την προσέγγιση, τη συνεργασία και την ειρηνική συμβίωση των λαών. Το πνεύμα αυτό εκφράζει ιδιαίτερα η μουσική με τον οικουμενικό της χαρακτήρα, όπως αυτός διαμορφώθηκε στην κλασική ελληνική αρχαιότητα και στο ελληνοχριστιανικό Βυζάντιο. Σ' αυτούς τους δυο μεγάλους πολιτισμούς δημιουργήθηκε η *παγκόσμια τέχνη*, που στέγασε όλους τους λαούς και τα έθνη, που κατάργησε τα σύνορα και τους εθνικισμούς, που δημιούργησε τη ρεαλιστική γνώση, τη καθολική συνείδηση.

20. Ό.π., σελ. 83 εξ.
21. Ό.π., σελ. 87.
22. *Α. Αλυγιζάκη*, «Εκκλησιαστικοί ήχοι...», σελ. 220 και 33.
23. *Α. Αλυγιζάκη*, Η οκταηχία, σελ. 217.
24. *Α. Αλυγιζάκη*, «Εκκλησιαστικοί ήχοι...», σελ. 221 και 35.

Ισλάμ και Αθηναϊκή Δημοκρατία

Πολιτισμική συγγένεια Ελληνισμού–Χριστιανισμού και Ισλαμισμού

Σταμάτης Γιαννούλος

Πρόλογος–μετάφραση: *Χάσαν Μπαντάουη*

Ο χώρος έρευνας των σχέσεων Αραβο-Ισλαμικού πολιτισμού, Ελληνισμού και Χριστιανισμού παραμένει έως σήμερα παρθένο έδαφος. Είναι γεγονός ότι ο τομέας αυτός στην Ελλάδα έχει αγνοηθεί πλήρως και βρίσκεται εκτός ενδιαφέροντος στα Ελληνικά εκπαιδευτικά ερευνητικά ιδρύματα, τη στιγμή που επιβάλλεται ως εθνική αναγκαιότητα και πέρα από την ακαδημαϊκή υπόσταση του θέματος. Ο Ελληνισμός με τη διπλή του χριστιανική διάσταση συνορεύει και συγγενεύει και χρονικά και γεωγραφικά με αυτό που λέγεται Αραβο-Ισλαμικός πολιτισμός και κόσμος. Η ανάγκη στενής γνωριμίας με αυτόν τον απέραντο – χρονικά και γεωγραφικά – κόσμο θεωρείται ιστορική πρόκληση. Ο σημερινός προβληματισμός σε οικουμενικό επίπεδο, η πρόκληση των τελευταίων χρόνων του αιώνα που διανύουμε, η ανάγκη επικοινωνίας ανάμεσα στους λαούς και η απουσία ειλικρινούς συμμαχίας και συνεργασίας και η κυριαρχία των συμφερόντων, η εθνική και πολιτισμική μοναξιά σε κόσμο χωρίς σύνορα, η έξαρση του εθνικισμού, η διάσπαση-διαμελισμός μέσα στην ένωση, η αστάθεια και η έλλειψη της διεθνούς νομιμότητας και ο θρησκευτικός παράγων στα προαναφερόμενα κ.ά.: όλα αυτά μας επιβάλλουν την αναζήτηση σημείων προσέγγισης είτε πολιτισμικά είτε φυλετικά με τους άλλους γειτονικούς πολιτισμούς και λαούς. Ο Αραβο-Ισλαμικός πολιτισμός μάς παρέχει τη δυνατότητα ανεύρεσης μέσων επικοινωνίας, συνεργασίας και συμμαχίας. Η αναζήτηση βαθύτερης και θετικότερης γνώσης αυτού του σημαντικού γεωπολιτικού χώρου θα πρέπει να θεωρηθεί εθνική ανάγκη. Οι σύγχρονες οικονομικοπολιτικές και θρησκευτικοεθνικιστικές μεταβολές μας δίνουν ίσως για τελευταία φορά την ευκαιρία έρευνας και μελέτης του Αραβο-Ισλαμικού πολιτισμού, ο οποίος κρύβει μέσα του τα τόσο σπουδαία στοιχεία της δικής μας πολιτισμικής υπόστασης-διάστασης, που μας φέρνει κοντά δημιουργώντας έτσι ασφαλές κανάλι επικοινωνίας και κατανόησης.

Και εάν χωρίζαμε (κατατάσσαμε) οικουμενικά τους λαούς σε «οίκους», τότε εμείς οι Έλληνες είμαστε ο μεγαλύτερος οίκος, γιατί έχουμε – ίσως οι μοναδικοί σ' αυτό – τη μεγαλύτερη, αριθμητικά, πολιτισμική συγγένεια πρώτου βαθμού.

Δάνειο–αντιδάνειο–πολιτισμική επένδυση του Ελληνισμού, ο Αραβο-Ισλαμικός πολιτισμός είναι πρωτότοκος του Ελληνισμού με τη χριστιανική του διάσταση.

Η πολιτισμική «επένδυση» του Ελληνισμού – με τη χριστιανική του διάσταση – στη δημιουργία και ανάπτυξη του Αραβο-Ισλαμικού πολιτισμού είναι τεράστια και έντονα εμφανής, και ενυπάρχει σ' όλους τους τομείς και πτυχές του: στην ιδεολογία, λογοτεχνία, γλώσσα, φιλοσοφία, θεολογία, διοίκηση και ακόμα σ' όλες τις θετικές επιστήμες.

Επιπλέον η συντήρηση-διατήρηση και διάδοση του Ελληνισμού, όχι μόνον σ' όλους τους λαούς και χώρους που κάλυπτε το χαλιφάτο αλλά και στο Δυτικοευρωπαϊκό χώρο της Αναγέννησης, οφείλεται στον Αραβο-Ισλαμικό πολιτισμό, ο οποίος έγινε φορέας του Ελληνισμού. Η απεριόριστη «συμπάθεια» που δείχνει το Ισλάμ σαν θρησκεία-ιδεολογία για καθετί ελληνικό έχει δημιουργήσει το κατάλληλο έδαφος συνεργασίας και αλληλοϋποστήριξης ανάμεσα στους δύο λαούς. Σχεδόν το ήμισυ του Ελληνικού πολιτισμού χάνεται στα βάθη των Αραβο-Ισλαμικών πηγών, των οποίων η διερεύνησημελέτη δεν σημαίνει τίποτε παρά τη διερεύνηση του ελληνικού πολιτισμού στην Αραβο-Ισλαμική του έκδοση.

Για τις ρίζες και επιδράσεις του Ελληνισμού στον Αραβο-Ισλαμικό πολιτισμό, η έρευνα του καθ. Στ. Γιαννούλου που θα παραθέσω παρακάτω, σε πλήρη μετάφραση από τη Γερμανική, δίνει την απάντηση-ερέθισμα ξεκινώντας από την αναζήτηση σχέσεων Ισλάμ και Αθηναϊκής Δημοκρατίας, που είναι και ο τίτλος της παρούσας αλλά και τελευταίας του εργασίας προ του θανάτου του.

Η εργασία αυτή εκδόθηκε στην Κοπεγχάγη το 1990 προς τιμήν του αραβολόγου F. Lokkegaard για τα 75 χρόνια των γενεθλίων του .

Η προσπάθεια του Στ. Γιαννούλου είναι σοβαρή πρόκληση για τους ειδικούς και αρμόδιους στην Ελλάδα, για την περισσότερη συνειδητοποίηση της σημασίας και του ρόλου έρευνας και μελέτης του Αραβο-Ισλαμικού πολιτισμού.

Προσωπικά φρόντισα να μην επέμβω στο κείμενο, διατηρώντας μια αποστασιοποίηση. Διατηρώ όμως ορισμένες επιφυλάξεις ως προς ορισμένες απόψεις του συγγραφέα. Η προσπάθεια του καθ. Στ. Γιαννούλου είναι εξαιρετικά αξιόλογη και παράδειγμα προς μίμηση.

1. Ισλάμ και Αθήνα

Παίρνοντας υπ' όψη το διαρκώς αυξανόμενο ενδιαφέρον για τη σχέση Ισλαμισμού-Ελληνισμού θα περίμενε κανείς ότι η αθηναϊκή Πολιτεία με τους θεσμούς της θα είχε συμπεριληφθεί στην έρευνα.

Δεν είναι ωστόσο έτσι, πολύ πιθανόν για τους λόγους που θ' αναφερθούν

στη συνέχεια. Προσωπικά δεν κατάφερα να βρω κάτι για τη σχέση Ισλαμισμού και αθηναϊκής Δημοκρατίας σαν εργασία, ούτε σαν μέρος μιας άλλης εργασίας γύρω από το θέμα αυτό.

Γι' αυτό ακριβώς δεν υπάρχει η δυνατότητα να χρησιμοποιήσει κανείς, για το συγκεκριμένο θέμα, ήδη υπάρχουσες γνώσεις και να τοποθετηθεί σε προϋπάρχοντα συμπεράσματα.

Θα πρέπει λοιπόν για το λόγο αυτό – ίσως για πρώτη φορά – να γίνει η προσπάθεια να εξετασθεί η σχέση μεταξύ του Ισλαμισμού και της ελληνιστικής προϊστορίας απ' αυτή την ειδική οπτική γωνία.

Δεν θα πρέπει να περιμένει κανείς μια εξονυχιστική μελέτη αυτής της σχέσης περιορισμοί χρόνου και χώρου αποκλείουν μια τέτοια πρόθεση. Ο μοναδικός στόχος αυτού του άρθρου είναι να διατυπώσει κάποιες σκέψεις έτσι, ώστε να κεντρίσει το ενδιαφέρον και να προκαλέσει ίσως μια συζήτηση γύρω από την παραμελημένη πλευρά αυτού του ζητήματος.

2. Σκέψεις που προηγήθηκαν και επιφυλάξεις

Μερικοί θα αναρωτηθούν αν δύο τόσο διαφορετικοί κοινωνικοί πολιτισμοί όπως της ισλαμικής αυτοκρατορίας και της δημοκρατικής αθηναϊκής Πολιτείας μπορούν να σταθούν δίπλα-δίπλα σε μια ανάλυση. Τι νόημα θα είχε να αντιπαραθέσει κανείς την πολιτιστική ιστορία δύο κόσμων, που δεν ήρθαν ποτέ σε επαφή ούτε μέσα στο χρόνο ούτε στο χώρο;

Ο Περικλής πέθανε το 429 π.Χ. κι ο Μωάμεθ, ο ιδρυτής του Ισλαμισμού, το 632 μ.Χ. Καμία προσέγγιση, καμία σύγκρουση, κανένα ραντεβού στην Ιστορία.

Μεταξύ Αθηνών και Ισλαμισμού υπάρχει ένα βαθύ χάσμα μιας μακριάς και πολιτιστικά κορεσμένης χιλιετίας. Στον Ισλαμισμό ανέπνεαν οι άνθρωποι σε μια εντελώς διαφορετική πολιτιστική ατμόσφαιρα απ' ό,τι οι πολίτες της Αθήνας.

Ξεκινώντας κάτω από εντελώς διαφορετικές συνθήκες και προϋποθέσεις εκ διαμέτρου αντίθετες, διατυπώνονται συγκλίνουσες ιδέες και για γενικά ανθρώπινα προβλήματα εφαρμόζονται όμοιες πρακτικές λύσεις.

Είναι η ίδια επαυξημένη δυναμική, η οποία, σε διαφορετικούς κοινωνικούς πολιτισμούς, κάτω από μεταβαλλόμενες συνθήκες, εμφανίζεται και επικρατεί.

Αυτό θα πρέπει να το έχουμε υπ' όψη μας, αν διαπιστώσουμε ομοιότητες, αναλογίες και παραλλήλους μεταξύ Ισλαμισμού, Αθήνας και Ελληνιστικού αναλόγων περιπτώσεων. Η ίδια σκέψη μπορεί να γίνει και να διατυπωθεί ξανά και ξανά, και κάθε φορά μπορεί να είναι ένα καινούργιο σκεπτικό. Εξαιτίας μιας επιφανειακής θεώρησης νέων δημιουργιών, μπορεί πολύ εύκολα να θεωρηθούν και να εκτιμηθούν λανθασμένα σαν μια αποτυχημένη απομίμηση. Απ' αυτή τη σκοπιά δεν έχει απόλυτα άδικο η τάση που μειώνει την επίδραση του Ελληνισμού, Χριστιανισμού και Εβραϊσμού πάνω στον ισλαμικό πολιτισμό.

3. Αντιθέσεις

α. Διαχωρισμός

Το ένα στοιχείο της σύγκρισής μας είναι η αθηναϊκή πολιτειακή κοινωνία, δίνοντας ιδιαίτερη προσοχή στο δημοκρατικό της πολίτευμα. Ο χρόνος, η γεωγραφία και η εθνική της σύνθεση έχουν προσδιοριστεί αναλυτικά και ξεκάθαρα.

Το άλλο στοιχείο είναι ο Ισλαμισμός, ο οποίος εξετάζεται στην περίοδο η οποία χρονολογικά – αλλά όχι από άποψη πολιτισμικής ιστορίας – αναλογεί περίπου στο δυτικοευρωπαϊκό Μεσαίωνα.

Ένας συμβατικός διαχωρισμός σε περιόδους του Ισλάμ εκείνης της εποχής βασίζεται κατά παράδοση στο διάστημα που κυβερνούσαν οι δύο κύριες δυναστείες των Ομαγιάδων (660-750) και των Αββασίδων (750-1258).

Ο Ισλαμισμός θεωρείται εδώ σαν την προαγγελία, η οποία οδήγησε στην ίδρυση μιας θρησκευτικά αιτιολογημένης και οικουμενικά προσανατολιζόμενης πολυεθνικής αυτοκρατορίας, του Χαλιφάτου.

Στα μέσα του 7ου αιώνα εμφανίζεται το Ισλάμ στην ιστορία, και σε εκπληκτικά σύντομο διάστημα οι αραβικές στρατιές κατακτούν μεγάλο τμήμα του τότε γνωστού κόσμου.

Με μεταβαλλόμενες επιτυχίες ο Ισλαμισμός διήρκεσε 14 αιώνες και εξακολουθεί και σήμερα ακόμα να αποτελεί έναν παράγοντα, τον οποίο πρέπει κανείς να υπολογίζει στην παγκόσμια πολιτική.

Ο Ισλαμισμός, ξεκινώντας από την Αραβική Χερσόνησο, επεκτάθηκε προς τα βόρεια, προς Συροπαλαιστίνη και Μεσοποταμία. Από κει κινήθηκε ταυτόχρονα προς τρεις κατευθύνσεις: δυτικά μέσω Αιγύπτου προς Βόρεια Αφρική, μετά μέσω Γιβραλτάρ στην Ιβηρική χερσόνησο και Γαλλία, βορειοανατολικά προς Μικρά Ασία και Καύκασο, ανατολικά δια μέσου Ιράν προς κεντρική Ασία και Ινδική χερσόνησο.

Ήταν οι Φράγκοι στη Γαλλία, οι Βυζαντινοί στη Μικρά Ασία και οι Χαζάροι στον Καύκασο, οι οποίοι αναχαίτισαν την «ορμή προς τη Δύση».

β. Ενσωμάτωση και απόκλιση

Η γεωγραφική εξάπλωση της ισλαμικής αυτοκρατορίας, η εθνική της σύνθεση και η διάρκεια της ύπαρξής της βρίσκονται σε οφθαλμοφανή αντίθεση με την πόλη-κράτος της Αθήνας.

Η Αθήνα σε συνάρτηση παρουσιάζεται σαν μια περιορισμένη γεωγραφικά πόλη-κράτος, αποτελούμενη από τη μητέρα-Πόλη και την Αττική επαρχία.

Η εθνική της σύνθεση σαν διεργασία έχει από καιρό ολοκληρωθεί με μοναδική εξαίρεση τη γρήγορη αφομοίωση των Ιώνων προσφύγων και των υπόλοιπων ενσωματωμένων μετοίκων, η Αθήνα είναι στο σύνολό της ένα ομογενές «καθαρόαιμο» πόλη-κράτος.

Μόνο στα βόρεια, στην ακτή της Θρακικής επαρχίας, οι Αθηναίοι άποικοι ήρθαν σε περιορισμένη συμβιωτική επαφή με μη ελληνικές ομάδες πληθυσμού.

Είναι η καθαρή φυλή – σήμερα θα το ονομάζαμε Απαρτχάιτ – η οποία βρίσκεται στα θεμέλια των αθηναϊκών δημοκρατικών θεσμών.

Τα προβλήματα της καταγωγής του Θεμιστοκλή, ο οποίος ως γνωστόν ήταν μόνο κατά το ήμισυ «καθαρόαιμος» Αθηναίος, δεν θα είχαν ποτέ προκύψει στο Χαλιφάτο, που αποτελείται από πολλές φυλές.

Παρόμοια η Σκυθική αστυνομία της Αθήνας δεν θα γινόταν ποτέ ένας αυτόνομος παράγοντας εξουσίας, σε αντίθεση με τους Ιρανούς και Τούρκους πραιτωριανούς, οι οποίοι στο δεύτερο μισό του 9ου αιώνα ανέλαβαν την πραγματική εξουσία και τελικά μετέτρεψαν τον παντοδύναμο Χαλίφη σε μαριονέτα.

Στην Αθήνα ο Φυλετισμός είναι μόνο μια μακρινή ανάμνηση, σχεδόν λατρευτική σχέση σε συνάρτηση με την τοπική λατρεία των Επωνύμων (Eponymen) και ο τοπικιστικός πατριωτισμός της Αττικής επαρχίας είναι χωρίς ιδιαίτερη σημασία, αν τον συγκρίνει κανείς με τις βίαιες, αποσχιστικές τάσεις των ισλαμικών επαρχιών.

Οι σκλάβοι στην Αθήνα δεν έχουν καμιά πιθανότητα να γίνουν ισότιμοι πολίτες, σε αντίθεση με το Ισλάμ όπου μια τέτοια δυνατότητα προσφέρεται από το ίδιο το σύστημα.

Στο Ισλάμ διαμορφώνεται μια εντελώς διαφορετική εικόνα. Η Σασανιδική αυτοκρατορία στην ολότητά της, οι κεντρογενείς ανατολικορωμαϊκές επαρχίες της Μέσης Ανατολής και Βόρειας Αφρικής, καθώς και το μεγαλύτερο μέρος της εθνικά, πολιτικά και θρησκευτικά διαμελισμένης Ιβηρικής χερσονήσου ενσωματώθηκαν πολύ σύντομα στην ισλαμική αυτοκρατορία.

Ένα απίστευτα ετερογενές συνονθύλευμα εθνών, γλωσσών, θρησκευμάτων και αντιλήψεων, εθίμων, κοινωνικών δομών, παραγωγικών σχέσεων και σταδίων εξέλιξης συγκεντρώθηκε ξαφνικά και χωρίς προετοιμασία κάτω από ένα μοναδικό κρατικό εποικοδόμημα. Μια καινούργια εποχή ανέτειλε στην ανθρώπινη Ιστορία. Η ενσωμάτωση ακολούθησε με πιο αργά βήματα απ' ότι οι ορμητικές κατακτήσεις του πρώτου καιρού.

Στην περιφέρεια της αυτοκρατορίας ο εξισλαμισμός ήταν εντονότερος, ενώ στις παλιές ανατολικορωμαϊκές επαρχίες πολύ πιο αδύνατος και βραδύτερος, παρόλο που εδώ ο εξαραβισμός πολύ νωρίτερα και μεταξύ των άλλων υποβοηθήθηκε κι από το παλιό αραμαϊκό απόσταγμα και διευκολύνθηκε από την προηγηθείσα εισβολή αραβικών φυλών μέχρι τη Συροπαλαιστίνη και Μεσοποταμία. Ο εξαραβισμός περιλάμβανε όλα τα λαϊκά στρώματα, ανεξάρτητα από εθνική προέλευση και σε πείσμα ενός φανταστικά διαφοροποιούμενου και εκ των έσω διαμελισμένου ετεροδοξισμού.

Αυτό το φαινόμενο σημάδεψε το Ισλάμ σ' όλη τη διάρκεια της ιστορίας του

μέχρι και σήμερα: στην περιφέρεια μια εντονότερη ιδεολογική ενσωμάτωση, αλλά λιγότερο έντονη εθνική αφομοίωση, στο κέντρο αντίθετα μια αδύνατη ιδεολογική ενσωμάτωση, αλλά μια εντονότερη εθνική και γλωσσική αφομοίωση.

Είναι καταπληκτικό πόσο γρήγορα και αποτελεσματικά έγινε ο εξαραβισμός της Μέσης Ανατολής, αν τον συγκρίνουμε με τον εξελληνισμό στην ίδια περιοχή, ο οποίος έγινε με πολύ αργότερους ρυθμούς κι όχι ολοκληρωμένα σε παλαιότερους χρόνους.

΄Οχι άδικα χαρακτηρίσθηκε το Ισλάμ σαν τη γεμάτη δύναμη ρεβάνς της Ανατολής απέναντι στον Ελληνισμό.

Η από τον καιρό του Ηρόδοτου διατυπωμένη θέση της «άμπωτης και της παλίρροιας» ανάμεσα στην Ανατολή και τη Δύση επιβεβαιώνεται ακόμα μια φορά με την εμφάνιση του Ισλάμ στην Ιστορία.

Η κατανόηση του Ισλάμ σαν κοινωνικο-πολιτικής οντότητας, απαιτεί ένα διαρκή διαχωρισμό σύγχρονων και διαχρονικών φαινομένων και διαδικασιών, λαμβανομένων υπ' όψη των εθνικών και γεωγραφικών παραγόντων.

Τεράστιες γεωγραφικές αποστάσεις, αναστατωμένα κοινωνικά και εθνικά στρώματα, αποσχιστικός τοπικιστικός πατριωτισμός, τραχύς φυλετισμός, παθιασμένες κεντρογενείς ιδεολογικές αντιθέσεις και μη αλληλοσυμπληρούμενες σχέσεις παραγωγής εναντιώνονταν στις διεργασίες της ενσωμάτωσης.

Το Ισλάμ είναι, σε αντίθεση με την κατηγορηματική δήλωση της οικουμενικής του ενότητας, σημαδεμένο από μια ασύλληπτα πολύπλοκη, πρωτεϊκή μεταμόρφωση και από μια καλειδοσκοπική πολύπτυχη πολλαπλότητα.

Το Ισλάμ ήταν και είναι ακόμα και σήμερα πολλά πράγματα. ΄Ενας ΄Αραβας διπλωμάτης μου είπε κάποτε: «Το Ισλάμ είναι η σημαία της άνεσης[1]». Παρ' όλο που αυτό αληθεύει, ιδιαίτερα στις μέρες μας, συνέβαινε και παλιότερα να «περνάει» στο Ισλάμ ένα στοιχείο ξένου πολιτισμού, το οποίο χαρακτηριζόταν ισλαμικό. ΄Ισως σ' αυτό το σημείο να μην είχε απόλυτα άδικο η προελληνιστική θέση σχετικά με τους Ανατολίτες (βλ. σημείο 1).

γ. Ιδεολογία και στόχοι

Το δημοκρατικό πολίτευμα της Αθήνας ήταν το αποτέλεσμα μιας μακράς εσωτερικής εξέλιξης, η οποία επιταχύνθηκε κάτω από την πίεση της περσικής απειλής. Αυτή η εξέλιξη ωστόσο οδήγησε νομοτελειακά στο επόμενό της επακόλουθο.

Η αθηναϊκή Δημοκρατία βασιζόταν στην αρχή του κοινωνικού καθεστώτος (απαλλαγή φόρων και μισθοί των καθαρόαιμων αθηναίων πολιτών: απολαβές χωρίς απόδοση· (βλέπε Bengston, σελ. 206). Οι «σύμμαχοι» (Συμμαχία της Δήλου) πλήρωναν το αντίτιμο αυτής της δημοκρατικής πολυτέλειας των Αθη-

1. Bequemlichkeit σημαίνει άνεση αλλά και νωθρότητα.

νών, καθώς βέβαια και οι εκατοντάδες χιλιάδες σκλάβοι.

Η επερχόμενη καταστροφή ήταν προβλέψιμη. Με την πτώση της αθηναϊκής υπερδύναμης κλονίστηκε το θεμέλιο μιας δημοκρατικής μορφής διακυβέρνησης και μαζί του έχασε το δημοκρατικό σύστημα για χιλιάδες χρόνια την αξιοπιστία του και τη δύναμη έλξης.

Στην πραγματικότητα η δημοκρατική Αθήνα δεν διατύπωσε ποτέ συνειδητά μια οικουμενική ιδεολογία για το σύνολο της ανθρωπότητας ανεξάρτητα από χώρα, έθνος, φυλή, γλώσσα ή κοινωνική ιεραρχία.

Το ότι οι Αθηναίοι προσπαθούσαν να «εξάγουν» το δημοκρατικό τρόπο διακυβέρνησης, και κάποτε να τον επιβάλλουν και σε άλλες πόλεις, αυτό συνέβη όχι από μια βαθιά ιδεολογική πεποίθηση αλλά κυρίως σε συνάρτηση με την πολιτική σκοπιμότητα να καλυτερέψουν το βιοτικό τους επίπεδο και να επεκτείνουν την κυριαρχία τους. Ακόμα και σ' αυτό το σημείο η αντίθεση με το Ισλάμ είναι κραυγαλέα.

Παρατηρώντας εξωτερικά το Χαλιφάτο (Kalifat) θα έλεγε κανείς ότι πρόκειται για μια αυτοκρατορία με όλα τα χαρακτηριστικά των κοσμικών αυτοκρατοριών της Ιστορίας. Εξετάζοντας όμως την εσωτερική δομή και τους ιδεολογικούς του στόχους πλησιέστερα διαπιστώνει ότι το Χαλιφάτο είναι ένα κράτος «sui generis».

Κυρίως το πολίτευμα του Ισλάμ δεν είναι ένας κρίκος στην εξέλιξη ενός κράτους. Δημιουργήθηκε ή καλύτερα, σύμφωνα με την ισλαμική αντίληψη, αποκαλύφθηκε ξαφνικά – και παρ' όλα αυτά στη διάρκεια μιας εικοσαετίας –, προηγήθηκε δηλαδή της δημιουργίας του κράτους, έκανε αναγκαία την ίδρυση του κράτους, του Χαλιφάτου, και ταυτόχρονα το νομιμοποίησε. Ακριβώς σ' αυτό το σημείο υπάρχει ανάμεσα στη «γέννηση» του Χαλιφάτου και του ανατολικορωμαϊκού κράτους μια ουσιαστική διαφορά και αντίθεση. Ο Κωνσταντίνος ο Μέγας αντικατέστησε την επίσημη θρησκεία του κράτους της Ρώμης με το Χριστιανισμό σαν ιδεολογικό εποικοδόμημα, για να αντιμετωπίσει έτσι τη βαθιά κρίση στην οποία βρισκόταν η ρωμαϊκή αυτοκρατορία και η οποία απειλούσε την ύπαρξή της.

Το κράτος υπάρχει με τη βοήθεια του Ισλάμ, κι όχι αντιθέτως. Το Χαλιφάτο μπορεί να πέσει, αλλά η νομιμοποίησή του, το Ισλάμ, σαν σύμβολο πίστης, σαν φρόνημα, σαν οδηγός, θα εξακολουθεί να υπάρχει.

(En passant ειπώθηκε: Η νοσταλγική, σπασμωδική και συχνά αυτοκαταστροφική τάση της ισλαμικής Ανατολής για την επανίδρυση ενός κράτους αιτιολογημένου και νομιμοποιούμενου από το Ισλάμ σαν αποθύλωμα των δυτικοανατολικοευρωπαϊκών μοντέλων ενωμένων κοινωνιών, είναι συχνά –όχι πάντα– η σταθερή και όχι πάντα εμφανής κινητήρια δύναμη για πολλά ακατανόητα και αντικρουόμενα ιδεολογικά και κοινωνικοπολιτικά κινήματα στον ισλαμικό κόσμο σήμερα).

Το Χαλιφάτο δεν υπήρξε ποτέ μια δημοκρατία σύμφωνα με το αθηναϊκό

πρότυπο, ούτε μια δημοκρατία όπως αυτή μας είναι γνωστή από τη Ρώμη. Αλλά το Ισλάμ δεν ήταν επίσης μια αυτοκρατορία βυζαντινής, φράγκικης ή σασανιδικής αντίληψης.

Το χαλιφάτο βρίσκεται σε αντινομία με όλα τα γνωστά πολιτικά πρότυπα, «δεν ήταν μια θεοκρατία χωρίς εκκλησία και ιερείς» κι ο χαλίφης δεν ήταν ένα είδος «ισλαμικού Πάπα» (στο πνεύμα του καισαροπαπισμού), όπως συχνά χαρακτηρίσθηκε. Υποτασσόταν απόλυτα στους ίδιους νόμους, όπως κάθε άλλος μουσουλμάνος, και σε θρησκευτικά θέματα δεν μπορούσε να συμβουλεύσει ή να πάρει οποιεσδήποτε αποφάσεις.

Οι Βυζαντινοί έχουν κατανοήσει, πολύ καλύτερα από πολλούς μοντέρνους μελετητές της Ανατολής, τη συνταγματική θέση του χαλίφη, τον οποίο ονομάζουν Πρωτοσύμβουλο (Θεοφάνης, 356, 15-16· 370, 14-15· σύγκρινε C. H. Becker, «Χρον. Πολεμικής», σ. 178). Τον ίδιο τίτλο έφερε επίσης και ο Ιωάννης ο Δαμασκηνός σαν σύμβουλος του χαλίφη, σύμβουλος και πρώτος γραμματέας του Hishams (P.G. 94, 449).

Ένα είδος primus inter pares, decem viri/δέκα πρώτοι και comes praepositus στην Ισπανία (Ṣimonet, Ιστορ. 109).

Ο Χαλίφης σ' αντίθεση με το βυζαντινό αυτοκράτορα δεν μπορούσε να εκδώσει κανένα νόμο.

Παρέμεινε στην κορυφή της αυτοκρατορίας τόσο διάστημα, όσο οι πιστοί ήταν της γνώμης ότι κυβερνούσε σύμφωνα με τις αρχές του Ισλάμ.

Σύμφωνα με την ισλαμική ορολογία είναι ο «εντολοδόχος των πιστών» –amiru– (mu'minin - τίποτε περισσότερο ή λιγότερο). Η δολοφονία ενός χαλίφη, ένα όχι και τόσο σπάνιο γεγονός, δεν είχε τις θρησκευτικές τονισμένες διαστάσεις ενός «βασιλικού φόνου», όπως στη δυτική αντίληψη (sacrilegium qua crimen laesae majestatis, όπως επίσης συναντάται στην Παλαιά Διαθήκη, καθώς και στους Μογγόλους). Ο χαλίφης δεν ήταν κάποιος αυτοκράτορας χρισμένος από το Θεό, αλλά ένας εκλεγμένος από ειδικό σώμα.

Κληρονομικά δικαιώματα επί του θρόνου έρχονταν σε αντίθεση με τις αντιλήψεις του σουννιτικού Ισλάμ και μπορούσαν μόνο σαν λύση ανάγκης να ισχύσουν (σύγκρινε βυζαντινό κανονικό δίκαιο, κατ' οικονομίαν).

Κατά τον διορισμό του ο χαλίφης αναλαμβάνει απέναντι στο ειδικό εκλεκτορικό συμβούλιο (Elektorat) μια δεσμευτική υποχρέωση, ότι θα κυβερνά σύμφωνα με το θεμελιακό νόμο του Ισλάμ: η συμφωνία αυτή επικυρώνεται όπως κι άλλες (σύγκρινε emptio-venditio) με το δόσιμο των χεριών. Αυτή η θεσμική ιεροτελεστία ονομάζεται bay a. Το ειδικό εκλεκτορικό συμβούλιο θα μπορούσε – σε κάθε περίπτωση θεωρητικά – να τον καθαιρέσει, αν αθετούσε την υπόσχεση που έδωσε ή αν κυβερνούσε αντίθετα με τις αρχές του Ισλάμ. (Σχετικά βλέπε Al-Mawardi's al-Ahkam al-sultanijja, σύγκρινε Rosenthal Thought, σ. 27-37 και 235-239).

Το σύνταγμα του Χαλιφάτου είναι ο «Θείος Νόμος», (Shara'h) του Ισλάμ, ένας θεμελιακός νόμος που έγινε με αποκάλυψη, δεν επιδέχεται μεταρρυθμίσεις και δεν μπορεί να καταργηθεί, ούτε από έναν κυρίαρχο ούτε από μια ad hoc λαϊκή συνάθροιση. Καινούργιες διαταγές και ορισμοί μπορούν να προστεθούν με την προϋπόθεση ότι δεν βλάπτουν το Ισλάμ, σύμφωνα με την κρίση του «Konsensus» («συμβιβασμός», idjma) μιας ομάδας, που δεν διευκρινίζεται περισσότερο, ηγετικών κύκλων της ισλαμικής κοινωνίας.

Αυτή η συγκατάθεση δόθηκε κάποτε, όπως ακριβώς και στη σημερινή εποχή, συχνά με τη μορφή της σιωπηρής παραδοχής νέων ορισμών από την «κοινή γνώμη» και σύμφωνα με το αμφίβολο αξίωμα: qui tacit consentire videtur. Η σιωπή όμως μπορεί να έχει άλλα αίτια κι όχι τη συγκατάθεση.

Αν όλα αυτά λειτουργούν στην πρακτική τους εφαρμογή και δεν είναι παρά μόνο εξιδανίκευση και ορθολογιστική διατύπωση των κατοπινών χρόνων, όπως συχνά υποστηρίζεται, έχει στην πραγματικότητα πολύ μικρή σημασία.

Οι θεμελιακές κατευθυντήριες αρχές μιας κοινωνίας δεν επιδρούν σ' όλες τις περιόδους με την ίδια συνέπεια και αποτελεσματικότητα.

Σ' όλες τις κοινωνίες υπάρχουν χρονικά διαστήματα ανόδου και πτώσης, και το Ισλάμ έχει επίσης το δικαίωμα να κριθεί σύμφωνα με τους στόχους που θέτει κι όχι μόνο σύμφωνα με τη μεταβλητή πραγματοποίησή τους.

Αυτή η σκέψη θα έπρεπε στην εποχή μας, στην οποία ο πραγματισμός (κατ' οικονομίαν!) είναι μια βασική αρχή, να μην εκπλήσσει.

Η ισλαμική δημοκρατική βασική τοποθέτηση είναι μια φυσική απόρροια της απόλυτης προστακτικής του Ισλάμ για την μεταξύ των ανθρώπων ισότητα, στη σχέση αλληλοεξάρτησης από τον παντοδύναμο Θεό. Ένα Θεό, ο οποίος αποκάλυψε τους νόμους του δια μέσου του προφήτη Μωάμεθ.

Τίποτε πάνω και τίποτε δίπλα στο Νόμο του Ισλάμ. Ακόμα και ο χαλίφης κι όποιοι άλλοι ασκούν εξουσία δεν εξαιρούνται.

Κι ενώ σε άλλες χώρες και κράτη, όπως η Αθήνα, ο λόγος στρέφεται γύρω από νόμους και τη Νομική, στο Ισλάμ στρέφεται γύρω από καθήκοντα σε τριπλή έννοια: καθήκοντα προς το Θεό, προς την κοινωνία και προς τον ίδιο τον εαυτό του. Νομική είναι στο Ισλάμ μια αιτιολογική διδασκαλία καθηκόντων. Θετικό δίκαιο και ηθική δεν μπορούν να διαχωριστούν. Η ισλαμική αντίληψη δικαίου προχωρά ακόμα πιο πέρα. Κατ' αυτήν καθήκον και δίκαιο αποτελούν μια ενότητα και δεν είναι στη δημιουργία του Θεού δύο διαφορετικές κατηγορίες. Το Ισλάμ διαπνέεται από τον πόθο της δικαιοσύνης, της ισότητας και της εσωτερικής βεβαιότητας, μια προστακτική, την οποία με διαφοροποιημένες διατυπώσεις συναντά κανείς σε όλες τις οικονομικές ιδεολογίες.

Αλλά έτσι ακριβώς, όπως σε όλη τη σημιτική σκέψη, η σύνεση (κατανόηση) υπερέχει της σοφίας (σοφία είναι μια έννοια που δεν καλύπτει θεματικά εντελώς την hikma), έτσι κι ο Θεός δίνει το προβάδισμα στην ευσπλαχνία κι όχι στη

δικαιοσύνη – και στην ίδια απαίτηση πρέπει να ανταποκριθεί και ο χαλίφης – μια και δεν μπορεί κανείς ταυτόχρονα να είναι φιλεύσπλαχνος και δίκαιος. Σύγκρινε την τροποποίηση σε λιγότερο αυστηρή μορφή του παλιού ρωμαϊκού αξιώματος dura lex sed lex κάτω από την επίδραση των στωϊκών και την εισαγωγή των αρχών aequitas και pietas.

Το κράτος εκλαμβάνεται σαν μια γιγαντιαία κοινότητα (umma), σαν μία «Αδελφότητα». Daula με την έννοια «κράτος» εμφανίζεται κατά τους οθωμανικούς χρόνους στην αραβική γλώσσα (στα τούρκικα devlet). Οι μουσουλμάνοι κατανοούν – κι αποκαλούν – ο ένας τον άλλον «αδελφό» («Αδελφός στον Ισλαμισμό» σύγκρινε «Αδελφός στο Χριστιανισμό») στον ενικό. Η έννοια «πολίτης» ή «συμπολίτης» (muwatin) είναι νεόφερτη στην αραβική γλώσσα, σύμφωνα με τα δυτικά πρότυπα (σύγκρ. περσικά-τουρκικά hemseri). Μια έννοια όπως civis islamicus δεν θα μπορούσε να καλύψει οποιαδήποτε πραγματικότητα του Χαλιφάτου.

Έξω από την κυριαρχία του Χαλιφάτου (daru-I-Islam) βρίσκεται το «εξωτερικό προαύλιο», ο χώρος στον οποίο επικρατούν η βία κι ο πόλεμος και μπορούν ελεύθερα να πάρουν το δρόμο τους (daru-I-harb, σύγκρ. «κόσμος») εναντίον «χάους». Ένας τρόπος σκέψης ο οποίος ούτε στην ελληνική, αρχαία σημιτική ή σκανδιναβική κοσμογονία, ούτε στην χριστιανική οικουμενική αντίληψη σαν civitas Dei θα έπρεπε να εκπλήσσει. Ο πόλεμος δεν είναι κάτι το οποίο μόνο από εθνικά δικαιώματα και αρχές σαν ένα iustum bellum δικαιολογείται, αλλά περισσότερο ένα καθήκον μεταξύ άλλων καθηκόντων, του κάθε μουσουλμάνου και ιδιαίτερα του χαλίφη.

Αν κατά τον Clausewitz ο πόλεμος είναι η συνέχιση της πολιτικής με άλλα μέσα, κατά το Ισλάμ ο πόλεμος είναι η συνέχιση της Διακήρυξης (προαγγελίας) με αποτελεσματικότερα επιχειρήματα (συγκρ. με τις χριστιανικές σταυροφορίες και τις τευτονικές ορδές στο βαλτικοσλαβικό χώρο κ.ά.).

Η έννοια «ιερός πόλεμος» (asl-harbu-I-qudsiyya, έτσι αναγράφεται στον αραβικό τύπο στις μέρες μας!) είναι μη ισλαμική και η προέλευσή της θα πρέπει να αναζητηθεί έξω από την ισλαμική σκέψη. Οι μουσουλμάνοι χρησιμοποιούν τη λέξη djihad, που σημαίνει «μια κοπιαστική προσπάθεια φυσική και ηθική, «στο όνομα του Θεού», κι αυτό είναι κάτι εντελώς διαφορετικό από τον «πόλεμο» (harb).

Η ύπαρξη κι ο στόχος του κράτους δεν αιτιολογείται στο Ισλάμ πρωταρχικά σαν ο σκοπός της ευημερίας των πολιτών του, αλλά πολύ περισσότερο από την αντίληψη ότι το κράτος είναι ένας αναγκαίος συνδετικός κρίκος στην εξέλιξη της ανθρωπότητας για την πραγμάτωση της θεϊκής τάξης σ'ολόκληρο το σύμπαν.

Τόσο το θετικό δίκαιο και η θετική τάξη όσο και η ευημερία του ατόμου θεωρούνται αυτονόητα και αλληλένδετα στην παγκόσμια τάξη του Θεού. Σε άλλους κρατικούς σχηματισμούς εκτός του ισλαμικού δεν μπορεί να γίνεται

λόγος για «δίκαιο», μια και κυβερνούνται από «εισβολείς»· ο βυζαντινός αυτοκράτορας π.χ. χαρακτηρίζεται σαν ένας εισβολέας εξουσίας. Για την πραγμάτωση της αυτοκρατορίας του Θεού, μιας συμπαντικής πόλης, civitas Dei, η οποία εμπεριέχει το «ενθάδεν» και «εκείθεν», το να αγωνισθεί είναι το υπέρτατο καθήκον του χαλίφη.

Σύμφωνα με τη διδασκαλία του Κορανίου η Ιστορία είναι μια σειρά παραστατικών παραδειγμάτων, cibra, όπως περίπου *έκφραση*, η οποία σημαδεύει τα στάδια της ανέλιξης της ανθρωπότητας κι επισημαίνει τη θεϊκή δυναμική που ενυπάρχει στη Δημιουργία.

Τονίσαμε εδώ κάποιες από τις κυρίαρχες ιδέες του Ισλάμ και του Χαλιφάτου.

Θα μπορούσαν να αναφερθούν και άλλες, όλες όμως θα έτειναν στην ίδια κατεύθυνση, ότι μεταξύ Ισλάμ και αθηναϊκής Δημοκρατίας υπάρχουν πολλές και ουσιαστικές διαφορές έτσι που οι δύο ιδεολογίες λειτουργούν στην ανθρώπινη ιστορία σαν δύο αντίθετοι πόλοι.

4. Τι γνώριζε ο κόσμος στο Ισλάμ για την Αθήνα;

Η γνώση των μουσουλμάνων για την Αθήνα μπορεί να προέρχεται θεωρητικά μόνο από δύο πηγές, ή από μία τοπική (εδώ «ανατολική» ονομαζόμενη) παράδοση ή από μία άμεση είσοδο στα ελληνικά έργα. Οι δύο προαναφερόμενες πηγές ήταν αρχικά προσιτές σε συριακή κι αργότερα σε αραβική μετάφραση. Το τελευταίο ονομαζόμενο Medium το ονομάζουμε εδώ «λόγια παράδοση».

α. Προελληνική παράδοση

Η «ανατολική» παράδοση μπορούσε, αν το δούμε θεωρητικά, να έχει εξασφαλίσει στοιχεία για την Αθήνα μέσω των ανατολικών πηγών, οι οποίες προέρχονται πριν από τον καιρό του Μεγάλου Αλεξάνδρου. Είναι νοητό ότι στα ιρανικά, αιγυπτιακά και φοινικικά (μια γλώσσα σαν την εβραϊκή) αρχεία υπήρχαν φυλαγμένα άρθρα για την Αθήνα από πρώτο χέρι. Αν ήταν αυτή η περίπτωση προέλευσης στοιχείων για την Αθήνα, δεν το γνωρίζουμε σήμερα. Η ιρανική παράδοση, μέχρι εκεί που μπορεί να εξιχνιαστεί μέσα από τα έργα των Tabari, Dinawari και άλλων αράβων ιστοριογράφων, περιέχει πληροφορίες οι οποίες το νωρίτερο που μπορούν να χρονολογηθούν είναι η σασανιδική εποχή (Σασανίδες: περσική δυναστεία).

Στην εποχή πριν το Μέγα Αλέξανδρο το ενδιαφέρον για τις εσωτερικές ελληνικές σχέσεις ήταν μικρό, αν λάβουμε υπόψη τα κατακτητικά ενδιαφέροντα των Περσών. Οι επαφές πετυχαίνονταν μόνο σε μια κατεύθυνση. Στην πραγματικότητα ήταν οι Έλληνες αυτοί οι οποίοι έψαξαν και βρήκαν στην Ανατολή τη γνώση και την έμπνευση, και όχι αντίθετα (σύγκρινε: υπόθεση μιας πιθανής βαβυλωνιακής έμπνευσης για την Αθήνα, «διαχρονικοί νόμοι», η παραμονή του

Σόλωνα, του Πυθαγόρα και άλλων στην Αίγυπτο και στη Μεσανατολή, ο «πιθηκισμός» των κτηματοηγεμόνων της Μεσανατολής μέσω των Ελληνικών ευπατρίδων (H. Furuhagen, σελ. 127), οι ανατολικές θρησκευτικές και ηθικές πεποιθήσεις και οι πότε-πότε διακονικές εργασίες στην Ελλάδα (λατρεία του Απόλλωνα και της ΄Αρτεμης, Ορφέας κ.λ.π.).

΄Οσον αφορά στον πνευματικό πολιτισμό, η Ανατολή ήταν εκείνη η οποία πρόσφερε στους ΄Ελληνες, σαν ανταπόδοση της πράξεώς της όμως δεν πήρε σχεδόν τίποτε πίσω.

Υπάρχουν ορισμένες αποκρυπτογραφημένες διηγήσεις για τις επαφές μεταξύ του Ισραήλ και της Σπάρτης, αλλά πρέπει να είναι επιτρεπτό να συμπεριφερόμαστε με δυσπιστία έναντι αυτής της ιστορικής της βάσης. Καλύτερες αποδείξεις υπάρχουν για τις επαφές του Ισραήλ και της Αθήνας, οι οποίες όμως δημιουργήθηκαν αρχικά στην ελληνιστική εποχή. (Λεξικό 1:544, Εγκυκλοπαίδεια Judaica 3:816 κ.ε.).

Δεν υπάρχει λοιπόν το φαινόμενο, ότι η γνώση του Ισλάμ για την Αθήνα μπορεί να έχει καταγραφεί από τις ανατολικές, προελληνιστικές πηγές.

β. Ελληνιστική παράδοση

΄Ολα όσα έμαθε το Ισλάμ, χιλιάδες χρόνια μετά την εποχή της ακμής της Αθήνας, για τις αθηναϊκές σχέσεις, έγινε γνωστό από τους πολιτισμικούς συλλόγους, που ο ένας μετά τον άλλο βρέθηκαν σ' αυτό το μέρος του κόσμου, και ο οποίος κόσμος αργότερα όρισε το χώρο δράσης του Ισλάμ. Αυτοί ήταν τα ελληνιστικά βασίλεια των Πτολεμαίων και των Σελευκιδών, η Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία, το χριστιανικό Βυζάντιο και εν μέρει επίσης το Παρθικό και αργότερα το Σασανιδικό βασίλειο.

Ο άμεσος συνδετικός κρίκος μεταξύ του Ελληνισμού και του Ισλάμ μπορεί να βρεθεί στη ή βυζαντινή περίοδο της Εγγύς Ανατολής.

Για τη σημασία του Ελληνισμού για το Ισλάμ μιλήσαμε ήδη. Θα πρέπει λοιπόν να τονιστεί, ότι στο Βυζάντιο η βαθμιαία απομάκρυνση του μεταελληνισμού από το αθηναϊκό πρότυπο συνεχιζόταν και είχε καταφέρει μια ακραία συνέπεια στο Ισλάμ.

Η θύμιση στην αθηναϊκή Δημοκρατία ήταν μπερδεμένη. Ο Περικλής και εποχή του ήταν ξεθωριασμένα δίπλα στο μυθικό Αλέξανδρο και στην ταραγμένη μακεδονική «ώθηση προς την Ανατολή». Ο δημοκρατικός τύπος κυβέρνησης της χώρας ήταν μόλις κάτι για το οποίο οι άνθρωποι στη μεταελληνιστική εποχή ήταν κατενθουσιασμένοι. Αυτή η απορριπτόμενη στάση κέρδισε με τον ίδιο ρυθμό δυνάμεις, με τις οποίες μπορούσε κανείς να χαίρεται τη γέννηση του Ισλαμισμού.

Γιατί θα έπρεπε οι ανατολικοί να ενδιαφέρονται για την εποχή του Περικλή; Αυτή που τράβηξε την Ανατολή στον ελληνικό σταθμό ήταν η μακεδονική Μοναρχία και όχι η αθηναϊκή Δημοκρατία. Η Ανατολή και το Ισλάμ γνώρισαν

την ελληνική κουλτούρα όχι με τον τύπο του ενός, των περισσοτέρων ή των λιγότερων αυταρχικών ηγετών και διαφορετικά της δημοκρατικά κυβερνημένης πόλης, αλλά περισσότερο σαν μία φουρτουνιασμένη μεγάλη δύναμη του ελληνικού χώρου, η οποία κυβερνιόταν από μια αδιάντροπη μοναρχία.

Ο δημοκρατικός προσανατολισμός της δομής του κράτους ξεπεράστηκε από την ιστορική εξέλιξη και αντικαταστάθηκε μέσω μιας μοναρχικά εμπνευσμένης πολιτικής ιδεολογίας. Αυτή ήταν ο πολιτικός «Μοντερνισμός», ο οποίος σφράγιζε τις πεποιθήσεις κάθε εποχής. Αν η μεταελληνιστική Ανατολή έλεγε «ναι» μόνο στον αθηναϊκό πνευματικό πολιτισμό και «όχι» στον κυβερνητικό τύπο αυτού του πολιτισμού, στο Βυζάντιο – και ακόμη περισσότερο στο Ισλάμ – επικρατούσε μια ευσταθής και ιδεολογικά δικαιολογημένη τάση να απορρίπτει και τα δύο. Η αντίληψη του Ευσέβιου για τη δημοκρατία σαν τίποτε σπουδαίο παρά μόνο «χάος και σκάνδαλα» (Maier, Byzanz, σ. 23) ισχύει ακριβώς και για το Βυζάντιο όπως ακριβώς και για το Ισλάμ.

Η υπό το σημείο 1 ονομαζόμενη αυτόχθονη ενσωμάτωση της ελληνιστικής πολιτισμικής κληρονομιάς δεν έδωσε κανένα στοιχείο στο Ισλάμ για την αθηναϊκή Δημοκρατία, για τον πολύ απλό λόγο ότι ο ελληνιστικός πληθυσμός στην Ανατολή δεν ενδιαφερόταν για τη δημοκρατία.

γ. Η λόγια επίδραση

Διανοούμενοι συχνά ενδιαφέρονται για πράγματα τα οποία βρίσκονται μακριά από την εποχή και την κοινωνία τους, στη σημερινή εποχή αυτό το αποκαλούμε «μη κοινωνιοκεντρική» έρευνα και σκέψη.

Οι Βυζαντινοί είχαν άμεση πρόσβαση στις ελληνικές πηγές. Οι αραβόφωνοι Μουσουλμάνοι ήταν αποκλεισμένοι από αυτές λόγω άγνοιας της γλώσσας. Στις ισλαμικές χώρες η κατοχή της ελληνικής γλώσσας και της ελληνικής γνώσης ήταν ελάχιστη. Μόνο στις όλο και περισσότερο καταπιεσμένες χριστιανικές ενορίες μπορούσε να βρει κανείς ακόμη ανθρώπους που κατείχαν τα ελληνικά σε τέτοιο βαθμό, ώστε να είναι σε θέση να καταλαβαίνουν και να αναλύουν γνήσιες ελληνικές πηγές.

Γι' αυτό υπήρχαν μόνο τα ελληνικά έργα, τα οποία είχαν μεταφραστεί νωρίτερα στα αραβικά, και σ' αυτά είχε πρόσβαση ένας σχετικά μικρός κύκλος ισλαμιστών διανοούμενων. Τις συριακές μεταφράσεις μπορούσαν να τις χαρούν μονο οι χριστιανοί της Ανατολής.

Η γνώση στο ευρύ πλήθος για την προελληνιστική εποχή είχε προέλθει από δημοφιλή συγγράμματα και μυθιστορήματα, όπως το «*Μυθιστόρημα του Αλέξανδρου*», τις «*Αφηγήσεις από χίλιες και μία νύχτες*» κ.λπ. (von Grunebaum, *Greek Form Elements in the Arabian Nights*). Η μετάφραση ελληνικών έργων στα αραβικά ακολουθούσε καθορισμένα κριτήρια διαλογής, τα οποία συμβάδιζαν με τις ανάγκες και τα ενδιαφέροντα της τότε εποχής. Επρόκειτο κυρίως για ειδική λογοτεχνία, η οποία είχε καθαρά πρακτική σημασία, π.χ. στους χώρους της Ιατρικής, Φαρμακολογίας, Μαθηματικά κ.λπ. (Rosenthal, *Fortleben*, σ.

15εξ.). Με τον ίδιο ρυθμό που ο Ισλαμισμός ένιωθε όλο και περισσότερο πιεσμένος στον ιδεολογικό του υπαρξιακό πόλεμο απέναντι στη χριστιανική εξουσία και το Μανιχαϊσμό (zanadiqa), δημιουργήθηκε στους μουσουλμάνους ένα συνεχώς αυξανόμενο ενδιαφέρον για την ελληνική μέθοδο και επιχειρηματολογική ανάλυση. Οι Μουταζιλίτες, οι οποίοι χαρακτηρίζονταν λίγο πιο γενικευμένα και σαν «οι ορθολογιστές του Ισλαμισμού», ασκούσαν ένα θεολογικο - ιδεολογικό πόλεμο (kalam/mutakkallimuna) έναντι κάθε απόκλισης από την «πραγματική» ισλαμική διαδικασία. Η μεθοδολογία και η τεχνική επιχειρηματολογία τους θυμίζει μεταελληνιστικές και προχριστιανικές περιπτώσεις και διαδικασίες (von Grunebaum, *Islam and Hellenism*, σ. 22 εξ.). Από το Φίλωνα τον Αλεξανδρέα μέσω του Ιωάννη του Φιλόπονου μέχρι τον Al-Ghazali επικρατεί από πολλές απόψεις μια παράξενη αλληλουχία σκέψεων, μεθόδων και διατυπώσεων.

Να εξετάσει κανείς ουσιαστικά το πώς και γιατί, αυτό θα οδηγούσε πολύ μακριά. Το πρακτικό αποτέλεσμα ήταν πάντως ότι είχε ξυπνήσει το ενδιαφέρον των μουσουλμάνων για την ελληνική φιλοσοφία και την πνευματική κουλτούρα και έθετε έτσι σε κίνηση μια επιμελημένη μεταφραστική διεργασία για να καλύψει αυτή τη νέα ανάγκη. Ο χαλίφης Mamun (813-833) δημιούργησε στη Βαγδάτη μια «Ακαδημία των Επιστημών» (baytu-I-hikma, «ο οίκος της σοφίας»), όπου μεταφράζονταν, σχολιάζονταν και αναλύονταν ελληνικά έργα. Μεταξύ διάφορων υπήρχαν δύο χριστιανοί, οι Qusta ibn Luga και Hunain ibn Ishaq, όπως και ένας κάτοικος του Harran, ο Thabit ibn Qurra, που διακρίθηκαν ιδιαίτερα σ' αυτό (βλέπε Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, σ. 358-359). ΄Ομως ακόμα και αυτή η εκτεταμένη συλλογή από μεταφράσεις είναι αδύνατο να δώσει μια αρκετά εκτεταμένη εικόνα από την Αθήνα. Ιστορικά έργα, όπως του Ηροδότου και Θουκυδίδη, τραγωδίες και επικές ποιήσεις, αριστοτελική «πολιτική» (Walzer, *Greek into Arabic*, σ. 243) και παρόμοια δεν μεταφράστηκαν ποτέ στα αραβικά.

Η γνώση του Ισλαμισμού για την Αθήνα παραμένει φραγμένη όσο και ελλιπής, και κατά καιρούς είναι περιορισμένη μόνο σε ανέκδοτες περιγραφές μέσα από τη ζωή διάσημων Αθηναίων. Θρύλοι και απόκρυφες αφηγήσεις και παρεξηγήσεις συμπλέκονται σε έναν μοναδικό και ατέλειωτο ιστό. Ακόμη και σε αραβικούς γεωγράφους δεν μπορεί να βρει κανείς πολλά για την Αθήνα, πέρα από μερικά μικρά σχόλια για το παρελθοντικό της μέγεθος και άλλα παρόμοια.

Θέλω να αποδώσω παρακάτω μια περιορισμένη συλλογή από αναφορές στην Αθήνα ορισμένων αραβικών συγγραφέων. Οι Ιωνικές ρίζες της Αθήνας απορρέουν απο βιβλικά εμπνευσμένους θρύλους:

«Yunan (΄Ιων), γιος του Jafet, γιος του Νώε, μετανάστευσε από τη "Δύση" (Maghrib) λόγω του υπερπληθυσμού που υπήρχε εκεί. ΄Ηρθε στην Αθήνα, όπου

καταστάλαξε και έχτισε “πελώρια κτίρια”. Όταν πέθανε, τον διαδέχτηκε ο γιος του» (Masudi, *Murudj*, 669).

Στην εποχή του Πλάτωνα οι Έλληνες βρίσκονταν κάτω από περσική επιρροή (Ibn Usaibia, σ. 50, Masudi, *Murudj*, 669).

«Η Αθήνα ήταν ένα “βασίλειο” (mamlaka). Ο βασιλιάς (malik) της Αθήνας ήταν αυτός που, υπό την πίεση των εχθρών του Σωκράτη, τον ανάγκασε να πιεί το δηλητήριο. Ο Σωκράτης ήταν μισητός γιατί κήρυξε το μονοθεϊσμό» (Ibn Abi Usaibia, σ. 43, 44). Λίγο αργότερα (σ. 45) η ίδια πηγή αναφέρει, ότι αυτοί που καταδίκασαν το Σωκράτη σε θάνατο ήταν «οι έντεκα δικαστές».

Η Αθήνα αποκαλείται σαν «ο οίκος της σοφίας των Ελλήνων» (daru hikmati-I-yunaniyyin, Istakhri, σ. 70, 1.1-3), «η πόλη των σοφών» (madinatu-I-hukama, Ibn al-Qifti, σ. 265, 1.9, και Masudi, *Murudj*, σ. 666) και «η έδρα της μάθησης» (madjlisu-I-talim, Masudi, Tanbih, σ. 121). Οι επιστήμες διατηρούνταν στην Αθήνα (Istakhri, σ. 70, και Ibn Hauqal, σ. 202).

Έχει ειπωθεί ότι «η έδρα της μάθησης» μετακόμισε από την Αθήνα στην Αλεξάνδρεια της Αιγύπτου, από όπου ο Αύγουστος την μετέφερε στη Ρώμη. Ο αυτοκράτορας Θεοδόσιος κατάφερε να επαναφέρει τη γνώση από τη Ρώμη στην Αλεξάνδρεια. Στις ημέρες του χαλίφη Umar του δεύτερου (717-720), οι μαθητευόμενοι κατευθύνθηκαν από την Αλεξάνδρεια στην Αντιόχεια και από κει παραπέρα στο Harran του Ιράκ (Masudi, *Tahbih*, σ. 121-122).

Ο Σόλων, ένας αδελφός του «νομοθέτη» Ασκληπιού, «έδωσε νόμους στους Αθηναίους» και κατέκτησε ξανά τη Σαλαμίνα από τα Μέγαρα (Ibn al-Qifti, σ. 18, 1.15-17, και Ibn Abi Usaibia, σ. 50, βλέπε και σ. 15).

Σε σχέση με το βασιλιά Κόδρο και τον πόλεμο μεταξύ Αθήνας και Βοιωτίας η πολιτική γιορτή ονομάζεται «Apaturia», η οποία περιγράφεται σαν «η γιορτή της απάτης» (khuda = apate, Ibn al-Qifti, σ. 19, 1.1-15).

Ο Πλάτωνας δεν ήταν ευχαριστημένος με το πολιτικό σύστημα στην Αθήνα. Όταν ρωτήθηκε γιατί δεν επιχειρεί να αλλάξει την κατάσταση που επικρατεί, απάντησε ότι ένα κληρονομημένο και εδώ και αμέτρητες εποχές εγκατεστημένο σύστημα δεν μπορεί να αλλαχθεί διαμέσου της εσωτερικής του δομής και ότι μία συζήτηση για μεταρρύθμιση μέσα στα πλαίσια αυτού του συστήματος θα οδηγούσε απλώς σε αερολογίες. Μόνο μία εξωτερική επέμβαση θα μπορούσε να γιατρέψει τη μιζέρια της Αθήνας. Ο Πλάτωνας όμως δεν ήθελε να ζητήσει ξένη παρέμβαση, γιατί αυτό θα οδηγούσε τους συμπολίτες του στην καταστροφή. Ο Πλάτωνας επιθυμούσε να μη συμβεί αυτό και γι’ αυτόν το λόγο άφησε αυτή την κατάσταση να συνεχιστεί (σύμφωνα με την αναφορά του Ibn al-Qifti, σ. 23, 1.15-20). Αυτό το «πλατωνικό» δίλημμα οξύνθηκε αργότερα δραματικά και τραγικά μέσω της πολιτικο-ιδεολογικής διαμάχης ανάμεσα στο Δημοσθένη και τον Ισοκράτη. Ο Δημοσθένης, όπως είναι γνωστό, αυτοκτόνησε με δηλητήριο και το μοναρχικό ενιαίο κράτος παραγκώνισε την ιδεολογία της αυτάρκους πόλης-κράτους στα άκρα της ιστορικής εξέλιξης.

Η Αθήνα είναι γνωστή σαν η πόλη του Αριστοτέλη και του Θεόφραστου. Τα ερείπια της κατοικίας του Αριστοτέλη μπορούσε να τα δει κανείς μέχρι τα μέσα του 10ου αιώνα. Ο κόσμος τους γνώριζε και τους τιμούσε (Mashudi, *Tanbih*, σ. 180, 1.3-5).

Ο «Περίπατος» είναι ένας κήπος της Αθήνας, μέσα στον οποίο ο Πλάτωνας (sic!) δίδασκε τους μαθητές του, ενώ κάνανε βόλτα (masha). Γι' αυτό το λόγο ονομάζονταν και «περιπατητές» (mashsha) (Ibn al-Qifti, σ. 17, 1.8-9, και 1, 9-12).

Οι Στωϊκοί (ashabu-I-mazalla) είναι οι μαθητές του Χρύσιππου στην Αθήνα. Το όνομά τους (στην ουσία riwaqiyyuna) πηγάζει από το γεγονός ότι ο Χρύσιππος τους δίδασκε στη Στοά (riwaq) της Αθήνας (Ibn al-Qifti, σ. 265, 1, 7-9).

Η Αθήνα του 10ου αιώνα περιγράφεται σαν μία σπουδαία πόλη περιτριγυρισμένη από άλλες, μικρότερες πόλεις, με εκτεταμένες γεωργικές περιοχές. Μέσα στην ίδια την πόλη βρίσκει κανείς παλάτια και φρούρια (Istakhri, σ. 70, 1, 1-3, και Hauqal, σ. 202).

5. Συμπέρασμα

Τη σχέση μεταξύ του Ισλαμισμού και της Αθήνας, με την πολιτική της έννοια, μπορεί να τη δει κανείς σαν έναν αμοιβαίο αποκλεισμό ή έναν ιδεολογικό φραγμό των δρόμων, οι οποίοι λαμβάνοντας υπόψη αντίθετες προϋποθέσεις θα οδηγούσαν κανονικά σε μία καινούργια σύνθεση. Αυτό έχει γίνει ήδη στην ελληνιστική εποχή και μία επανάληψη της ίδιας διαδικασίας στο Ισλαμισμό είναι αδύνατη. Εξωτερικοί παράγοντες, όπως χρόνος, γεωγραφία, εθνικιστική σύνθεση και γλώσσα, σε σχέση με άλλους εσωτερικούς παράγοντες που δύσκολα ορίζονται, όπως ιδεολογία, νοοτροπία, ηθική και αισθητική είχαν σαν αποτέλεσμα η απόσταση μεταξύ των δύο πολιτισμών να γίνεται όλο και μεγαλύτερη, όσο περισσότερο απέκλιναν (σε συμφωνία με τις προϋποθέσεις τους και την περιλαμβανόμενη λογική τους).

Συχνά το θέατρο και η ρητορική αναφέρονται σαν δυο σημαντικοί παράγοντες της αθηναϊκής Δημοκρατίας. Ενώ το θέατρο είναι άγνωστο στον Ισλαμισμό, η ρητορική αναπτύχθηκε σε ένα τόσο υψηλό επίπεδο, που στο τέλος διογκώθηκε σε «πληθωρισμό». Με βάση τέτοια πολυερμήνευτα και αυτοαναιρούμενα φαινόμενα δεν μπορούν να εκφραστούν εύστοχα συμπεράσμαστα για τη φύση του συστήματος.

Σε τελική ανάλυση, δεν επιτρέπεται η κληρονομιά της Αθήνας να αναζητείται στον Ισλαμισμό σε πολιτικά δόγματα, μορφές εξουσίας και δομές, αλλά συναντιέται περισσότερο σε μεθόδους σκέψης και κρίσιμα αναλυτικές θέσεις.

Το αν εδώ πρόκειται για μια αρχαία ελληνική και όχι για μια ειδική αθηναϊκή κληρονομιά, είναι ένα άλλο ερώτημα, για το οποίο δεν πρέπει εδώ να λάβουμε θέση.

Τρία ποιήματα

Βενιζέλος Χριστοφορίδης

ΑΞΟΔΕΥΤΟ ΦΩΣ

Αξόδευτο φως στα πέτρινα οράματα.
Στα στενά περάσματα της σιωπής
τα περιστέρια
την ολιγωρία μετρούνε του πνεύματος
κάτω απ' το βλέμμα της Παρθένου.

Μύρα και δάκρυα στις κρύπτες της σιωπής.
Η θηλυκή αγιότητα παραδομένη
σε λάμψεις και σκιρτήματα, βλέπει
προφητικά οράματα γραμμένα στην πέτρα
και στο μαλακό χορτάρι.

ΜΙΑ ΛΕΞΗ

Το στήθος διάφανο
τα σπλάχνα πλέουν στο φως
ευωδιάζοντας κυπαρισσόξυλο.
Η καρδιά όρθια
σε κάθε μόριο του σώματος
συσπειρωμένη
του εχθρού τα περάσματα ενεδρεύει.
Μια λέξη αστραφτερή Χριστός
μαστιγώνει τους «Αιθίοπες».
Ο νους
εραστής μανικότατος
σε κίνηση αντίδρομη της διάχυσης
κυκλική
απάνω σε κάθυγρα Κυριελέησον
και πυρωμένα δευτερόλεπτα
  στην καρδιά
    βάτο φλεγόμενη
      κατέρχεται
να συναντήσει τη μνηστή του.

ΟΤΑΝ Η ΟΜΟΡΦΙΑ

Στο Γιώργο Καφτατζή

Όταν η Ομορφιά
με πρόσωπο θλιμμένο έρχεται
ή μ' ένα πόδι παγωνιού
ήσυχα τις πόρτες του κορμιού
και του μυαλού ανοίγεις
με στίχους νηφάλια θλιμμένους
ποιήματα θαλασσινά τη ραίνεις
και μυστικά προφήτισσα τη χρίεις
τα τελευταία ίχνη του Θεού
στη μαύρη ράχη του πλανήτη μας
ν' αποκαλύπτει.

Ο εθνικός αγώνας των Σέρβων και η θρησκευτική του διάσταση

Ιωάννης Ταρνανίδης

Βρισκόμαστε ήδη στο δεύτερο χρόνο*, που στην περιοχή μας διεξάγεται ένας φοβερός πόλεμος· ένας πόλεμος με πολύ αίμα, πολύ σκληρότητα – αγριότητα καλύτερα–, ένας πόλεμος με χιλιάδες νεκρούς, κατά το πλείστον άμαχους, παιδιά, νήπια, γυναίκες, υπερήλικες και αρρώστους, την ώρα που στο κρεβάτι του πόνου ζητούν τη βοήθεια και τη συμπαράσταση των συνανθρώπων τους και δέχονται σαν απάντηση κάποια οβίδα να τους διαμελίζει! Ένας πόλεμος πολύ κοντά μας· το ζεστό ποτάμι από το αίμα αυτών που καθημερινά σκοτώνονται, αδιάκριτα αν είναι Σέρβοι ή Κροάτες, Σλοβένοι ή Μουσουλμάνοι της Βοζνίας-Ερζεγοβίνης, κυλά ήδη ορμητικά και επικίνδυνα προς τα κάτω. Αν το επόμενο κανάλι του, ο παραπόταμος που θα πολλαπλασιάσει το αίμα και την ορμή του, θα σχηματιστεί στην ήδη προετοιμασμένη για σφαγή περιοχή του Κοσσυφοπεδίου, τότε θα είναι πολύ δύσκολο να συγκρατηθεί στα όρια της τέως Γιουγκοσλαβίας.

Είναι λοιπόν επιτακτική ανάγκη να δούμε αυτό τον πόλεμο, όσο ακόμα βρίσκεται στις αρχικές του εστίες, με πολλή προσοχή· να ερευνήσουμε τα αίτιά του, να γνωρίσουμε τους αντιπάλους και, όσο μπορούμε, τους εμπνευστές και εκτελεστές του· να προσεγγίσουμε τη φιλοσοφία τους, να δούμε την έκταση και τις διαστάσεις του, να καταμετρήσουμε τις συνέπειες και τα θύματά του και να εκτιμήσουμε και τη δική μας στάση απέναντί του. Η ενσυνείδητη και υπεύθυνη τοποθέτησή μας – θετική ή αρνητική – απέναντι σ' αυτό τον πόλεμο δεν αποτελεί θέμα ακαδημαϊκής κουβέντας, αλλά επείγουσα ανάγκη, προτού η παραζάλη του κυριαρχήσει σε όλη την περιοχή και στερήσει από τους πληθυσμούς, που επί αιώνες συγκατοικούν σ' αυτή, τη δυνατότητα να σκέφτονται λογικά και να συμπεριφέρονται ανθρώπινα!

Με το σκεπτικό αυτό, η επιλογή του θέματος «ο εθνικός αγώνας των Σέρβων και η θρησκευτική του διάσταση» δεν αποτελεί μια φιλολογική αναφορά σε μια πτυχή της επικαιρότητας έστω, αλλά μια εναγώνια αναζήτηση των αιτίων της ανάφλεξης και των μέσων συντήρησης και τροφοδότησης της συγκεκριμένης φωτιάς, που απειλεί να απλωθεί επικίνδυνα. Είναι λοιπόν ο αγώνας των Σέρβων εθνικός; Ποιοι είναι οι αντίπαλοί του; Ποιοι είναι οι Σέρβοι; Είναι θρησκευτικός ο πόλεμος; Ιδού μερικά από τα ερωτήματα, στα οποία πρέπει επειγόντως να απαντήσουμε, εάν πιστεύουμε πως η λογική και η σωστή ενημέρωση μπορούν ακόμα να διαδραματίσουν κάποιο θετικό ρόλο στη διευθέτηση των μεταξύ των ανθρώπων διαφορών.

* Το άρθρο αυτό γράφτηκε το Δεκέμβρη του '91.

Μια αντιφατική και σε μεγάλο ποσοστό αόριστη απάντηση στο βασικό ερώτημα, αν ο αγώνας των Σέρβων είναι εθνικός, βρίσκουμε στον καθημερινό Τύπο και στα Μέσα Μαζικής Επικοινωνίας. Συνήθως αποκαλούν τον πόλεμο αυτό «εμφύλιο» και «αδελφοκτόνο». Υπό την ευρύτερη βέβαια έννοια της πανανθρώπινης αδελφοσύνης, οι όροι είναι σωστοί και ακριβείς και αποδίδουν την πραγματικότητα. Όλοι ανήκουμε στο ανθρώπινο γένος και είμαστε αδέλφια, δηλαδή δημιουργήματα του Θεού. Επειδή όμως ο συγκεκριμένος όρος «εμφύλιος», όπως καθιερώθηκε διεθνώς, σημαίνει τον πόλεμο που διεξάγεται μεταξύ ατόμων της ίδιας φυλής και υποκρύπτει σε γενικές γραμμές και τις βασικές αιτίες που τον προκαλούν και επομένως, έστω και αόριστα, κάνει μια πρώτη και γενική εκτίμηση της κατάστασης, θα πρέπει να δούμε αν, υπό τη συγκεκριμένη στενή έννοια, ανταποκρίνεται και στα σημερινά νοτιοσλαβικά πράγματα.

Σε έναν εμφύλιο πόλεμο συνήθως τα αίτια είναι οι έντονες πολιτικές αντιθέσεις, που συνοδεύονται και από οικονομικά συμφέροντα, ή ακόμα οι θρησκευτικές και δογματικές ή ομολογιακές διαφορές. Ίσως κανείς, αναζητώντας το φαινόμενο στην ιστορική του εμφάνιση και πορεία, θα μπορούσε να εντοπίσει και μια σειρά άλλων επί μέρους αιτίων – όπως διεκδίκηση της εξουσίας, προστριβές μεταξύ διαδόχων κάποιου θρόνου κ.λπ.–, όχι όμως διαφορές μεταξύ λαών που έχουν ιδιαίτερη εθνική συνείδηση. Οι έστω και κατ' όνομα εθνικές διαφορές εκφεύγουν από την έννοια της ενδοοικογενειακής, «εμφύλιας» με τη στενή έννοια, διαμάχης. Αν λοιπόν ο αγώνας των Σέρβων και των λοιπών νοτιοσλάβων χαρακτηριστεί ως «εμφύλιος», δεν μπορεί να είναι εθνικός και αν είναι εθνικός, τότε δεν είναι – και κακώς χαρακτηρίζεται – εμφύλιος.

Στην κατανόηση αυτού του θέματος, που αποτελεί και κλειδί στην ερμηνεία των αιτίων του πολέμου στον οποίο αναφερόμαστε, θα μας βοηθούσε πολύ η γνωριμία μας με τους συγκεκριμένους αντιπάλους. Γι' αυτό θεωρούμε απαραίτητη μια σύντομη ιστορική αναδρομή στο παρελθόν και την ενεργό παρουσία τους στην περιοχή μέχρι σήμερα.

Οι Σέρβοι αποτελούν μια ιδιαίτερη οικογένεια του σλαβικού γένους, που από τον 6ο αιώνα άρχισαν να περνούν στο χώρο της Ευρώπης. Πρώτος ο βυζαντινός συγγραφέας Προκόπιος, που έζησε τον 6ο αιώνα, κάνει σαφή λόγο για τους Σκλαβίνους που μαζί με τους Άντες πέρασαν το Δούναβη και ξεχύθηκαν στη Βαλκανική.

Οι Σέρβοι εμφανίζονται στα Βαλκάνια και παρενοχλούν τη βυζαντινή αυτοκρατορία, ταυτόχρονα με τους Κροάτες, επί βασιλείας του Ηρακλείου (610-641 μ.Χ.)[1]. Είναι δε τόσο συγγενικά φύλα, που οι βυζαντινοί συγχέουν τα ονόματά τους. Όμως, από την πρώτη στιγμή της εγκατάστασής τους στα Βαλκάνια αρχίζει και η διαφοροποίησή τους· οι Κροάτες, εγκατεστημένοι στα βόρεια και

1. Πλήρη στοιχεία και σχετική βιβλιογραφία βλ. στο συλλογικό έργο *Istorija srpskog naroda*, τ. 1, Beograd 1981, και ιδιαίτερα στο δεύτερο μέρος, όπου γίνεται λόγος για την εγκατάσταση των Σλάβων στα Βαλκάνια και το σχηματισμό του σερβικού κράτους (σελ. 109-2011).

δυτικά της Βαλκανικής, δέχονται άμεση και απόλυτη την επίδραση της Ρώμης, ενώ οι Σέρβοι, εγκατεστημένοι νοτιότερα και στην ενδοχώρα της χερσονήσου, ζουν μέσα στην βυζαντινή πνευματική ατμόσφαιρα[2]. Η διαφοροποίηση αυτή εξελίσσεται σταδιακά και ακολουθεί πιστά την αποστασιοποίηση του ανατολικού βασιλείου από το δυτικό, δηλαδή της βυζαντινής Αυτοκρατορίας από τη Ρώμη. Αυτό σημαίνει ότι η διαφοροποίηση των δύο λαών, που εξακολουθούσαν πάντα και εξακολουθούν να μιλούν την ίδια γλώσσα και να διατηρούν τους μεταξύ τους δεσμούς –άλλοτε πιο στενούς και άλλοτε αραιότερους–, υπήρξε γενική· στη θρησκεία, στη φιλοσοφία, στην τέχνη, στην επιστήμη. Η κάθε πλευρά εξελίχθηκε, επηρεασμένη από διαφορετικά κέντρα, με διάφορο τρόπο και διαφορετική απόκλιση. Έτσι, ενώ οι Κροάτες αποτέλεσαν το πιο πιστό και πιο φανατικό ποίμνιο της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας, οι Σέρβοι συνδύασαν την εθνική τους υπόσταση με την Ορθοδοξία. Υπήρξαν περίοδοι της ιστορίας τους, που ο αρνούμενος την Ορθοδοξία έπαυε να θεωρείται και Σέρβος!

Θα μπορούσε να επικαλεσθεί κανείς εκατοντάδες μελέτες, που κάνουν λόγο για την παράλληλη αλλά και ανεξάρτητη πορεία αυτών των δύο σλαβικών φύλων. Στα μεσαιωνικά λεγόμενα χρόνια, δηλαδή κατά την περίοδο της βυζαντινής κυριαρχίας, και πιο συγκεκριμένα μεταξύ 12ου και 15ου αιώνα, οι Σέρβοι έφτασαν στο απόγειο της δύναμής τους και ανέπτυξαν αξιοθαύμαστο πολιτισμό. Βασικό χαρακτηριστικό τους η αφομοίωση των πολιτιστικών αγαθών του Βυζαντίου και η εδραίωσή τους στην Ορθοδοξία. Η Σερβική Εκκλησία, που κατά την περίοδο αυτή προάχθηκε σε Πατριαρχείο, υπήρξε υποδειγματική στις σχέσεις της με τον Οικουμενικό Θρόνο[3]. Ιδιαίτερα ο ιδρυτής της, ο άγιος Σάββας, δημιούργησε, όπως θα δούμε και παρακάτω, μια φιλοβυζαντινή παράδοση στη χώρα του, ο απόηχος της οποίας φτάνει μέχρι τις μέρες μας. Την περίοδο αυτή οι Κροάτες ζουν υπό τη σκιά των Σέρβων. Η διαφορετική όμως εκκλησιαστική ατμόσφαιρα στην οποία ζουν δεν επιτρέπει τη συγχώνευσή τους με τους πρώτους. Βέβαια, ποτέ δεν πετυχαίνουν να ιδρύσουν και ξεχωριστό ισχυρό κροατικό κράτος. Στα μετέπειτα όμως χρόνια, και ιδιαίτερα στα χρόνια της τουρκοκρατίας και μετά, η τύχη ευνοεί τους Κροάτες. Ευνοημένοι από το δόγμα τους, έχουν πάντα την προστασία όχι μόνο της Ρώμης αλλά και της Αυστρίας και της Ουγγροαυστριακής αυτοκρατορίας, ιδιαίτερα στα χρόνια της τουρκικής κατοχής στα Βαλκάνια[4]. Αντίθετα οι Σέρβοι, εκτός από την τουρκική καταδυνάστευση, υφίστανται και την πιο έντονη και ανελεύθερη προπαγάνδα της Ρωμαιοκαθολικής Κουρίας.

Απομένει όμως μετέωρο ένα ερώτημα· πού ήσαν τα σύνορα ανάμεσα στους Σέρβους και στους Κροάτες; Κι εδώ η απάντηση δεν μπορεί παρά να είναι γενική και χωρίς την ακρίβεια που θα απαιτούσε η λογική και η σημερινή συγκυρία. Ο λόγος; Η ανυπαρξία δεσμευτικών και αξεπέραστων συνόρων

2. *Istorija srpskog naroda*, 1, σελ. 315-327.
3. Βλ. περισσότερα παρά Ι. Ταρνανίδη, *Ιστορία της Σερβικής Εκκλησίας*, Θεσσαλονίκη 1985[2], σελ. 32-62.
4. Βλ. γενικά το άρθρο του F. Šišic, Hrvati, εν *Marodna Enciklopedija srpsko–hrvatsko–slovenacka*, knj. 4, Zagreb 1929, σελ. 810-831.

μεταξύ των δύο λαών κατά το παρελθόν και οι μεγάλες μετακινήσεις Σέρβων, κατά την περίοδο της τουρκοκρατίας, προς βορράν. Αξίζει να σημειώσουμε μια από τις πιο γνωστές και σημαντικές μετακινήσεις τους που σημειώθηκε στα τέλη του 17ου αιώνα, όταν δεκάδες χιλιάδες Σέρβοι υποχρεώθηκαν να εγκαταλείψουν τα σπίτια και τις περιουσίες τους και να μεταναστεύσουν από τα νότια και κεντρικά στα βόρεια – κάτω και πάνω από το Δούναβη – αυστριακά εδάφη, ζητώντας προστασία από την πάντα απάνθρωπη, άγρια και εκδικητική επέλαση των τουρκικών στρατευμάτων.

΄Ηταν τότε, στα 1690, που ο αυτοκράτορας της Αυστρίας Λεοπόλδος Α΄, αναζητώντας λαϊκό έρεισμα στον πόλεμο που κήρυξε κατά της Τουρκίας, ξεσήκωσε τους χριστιανούς της Βαλκανικής, υποσχόμενος ελευθερίες και ποικίλα προνόμια, αν πετύχαινε το σκοπό του. ΄Ομως, καθώς η πλάστιγγα του πολέμου πολύ γρήγορα έκλινε υπέρ των Τούρκων, οι ξεσηκωμένοι Σέρβοι δεν είχαν άλλη ελπίδα σωτηρίας από το να ακολουθήσουν τα υποχωρούντα αυστριακά στρατεύματα. Και φυσικά, εγκαταστάθηκαν όχι σε κροατικά εδάφη – ανύπαρκτα – αλλά σε έρημες, βαλτώδεις και εγκαταλελειμμένες περιοχές της αυστριακής επικράτειας. Ακολούθησε πάντως από τότε η καταπίεση του ορθόδοξου σερβικού λαού και η προσηλυτιστική προπαγάνδα της Αυστριακής Αυλής με τη βοήθεια των ομοδόξων τους Κροατών[5].

Η κατάσταση αυτή συνεχίστηκε σε όλα στα χρόνια της τουρκοκρατίας και δεν άλλαξε ούτε όταν κατά τη δεύτερη δεκαετία του αιώνα μας ιδρύθηκε το γιουγκοσλαβικό βασίλειο των Σέρβων, των Κροατών και των Σλοβένων. Αν δε σήμερα επιχειρούσε κανείς να χαράξει τα ακριβή σύνορα μεταξύ Σέρβων και Κροατών, δεν θα απέφευγε το αδιέξοδο ή το ρίσκο να αφήσει πολλές δεκάδες χιλιάδες Σέρβους έξω από τα σερβικά σύνορα, ανάμεσα στους Κροάτες, ή και το αντίστροφο. ΄Ετσι η περιοχή Κράινα κατοικείται από Σέρβους, παρ' όλο που βρίσκεται στην Κροατία και παρ' όλο που είναι αποκομμένη από την υπόλοιπη Σερβία. Το ίδιο συμβαίνει και με τους Κροάτες της Βοσνίας, που δεν αποτελούν παρά μετανάστες ευνοϊκότερων εποχών.

Εκείνο πάντως που διακρίνει κανείς από όλη αυτή την έστω και σύντομη ιστορική αναδρομή, είναι ότι ποτέ οι Σέρβοι δεν ταυτίστηκαν εθνικά με τους Κροάτες, ούτε φυσικά και πολιτιστικά. Και επομένως, αν θα θέλαμε να κρατήσουμε την στενή έννοια του όρου, ο σημερινός σερβοκροατικός πόλεμος δεν μοιάζει με «εμφύλιο»· έχει χαρακτηριστικά εθνικού αγώνα. Φαίνεται να είναι αγώνας διατήρησης της ιδιαίτερης εθνικής φυσιογνωμίας και ταυτότητας ενός εκάστου.

Στην ίδια κατηγορία των σλαβικών φύλων, που κατέβηκαν στην περιοχή και με την αποχώρηση στα τέλη του 6ου αιώνα των Λογγοβάρδων βρήκαν έρημες

5. Βλ. σχετικά το μνημειώδες έργο του J. Radonic, *Rimska kurija i juznoslovenske zemlje od XVI do XIX veka (= Η Ρωμαϊκή κουρία και οι νοτιοσλαβικές χώρες από το 16ο έως το 19ο αιώνα)*, Βελιγράδι 1950. Πρβλ. Ι. Ταρνανίδη, *Τα προβλήματα της μητροπόλεως Καρλοβικίων κατά το ΙΗ΄ αιώνα και ο Jovan Rajic (1726-1801)*, Θεσσαλονίκη 1972, όπου, εκτός από τη σχετική βιβλιογραφία, διαγράφεται η αναγέννηση των σερβικών γραμμάτων και της σερβικής εκκλησιαστικής ζωής ως αποτέλεσμα της αντίστασής τους κατά της ρωμαιοκαθολικής καταπίεσης.

εκτάσεις να εγκατασταθούν στη Βαλκανική, ανήκουν και οι Σλοβένοι. Οι Σλοβένοι δέχτηκαν το Χριστιανισμό από δυτικούς ιεραποστόλους της αρχιεπισκοπής Σάλτζμπουργκ και έκτοτε έμειναν για πάντα προσηλωμένοι όχι μόνο στο Ρωμαιοκαθολικισμό, αλλά και στη σφαίρα επιρροής των δυτικών κρατών, των Φράγκων, των Γερμανών, των Αυστριακών. Το 1918 η χώρα τους αποσπάσθηκε από τη δυτική εξάρτηση και συναποτέλεσε, μαζί με τη Σερβία και την Κροατία, το βασίλειο της Γιουγκοσλαβίας[6]. Οι σχέσεις των Σλοβένων με τους Σέρβους ήσαν και παρέμειναν αραιές και ποτέ τεταμένες. Η σημερινή κρίση υπήρξε αποτέλεσμα των γενικότερων ανακατατάξεων και κυρίως της ανάγκης επικοινωνίας των Σέρβων με την υπόλοιπη Ευρώπη.

Η περίπτωση με τους Μουσουλμάνους της Βοσνίας είναι πιο παράξενη και πρωτόγνωρη. Οι Μουσουλμάνοι της Βοσνίας-Ερζεγοβίνης είναι κατά τη μέγιστη πλειονότητά τους εξισλαμισθέντες κατά την τουρκοκρατία Σέρβοι. Σ' αυτή την κατηγορία περιήλθαν όχι μόνον οι ασθενέστεροι στην πίστη Σέρβοι, αλλά κυρίως οι αιρετικοί και εύκολοι στην ιδεολογική μεταπήδηση ψευτοχριστιανοί, οι οποίοι είδαν στη μεταπήδησή τους στο μουσουλμανικό στρατόπεδο την απαλλαγή τους από την τουρκική καταπίεση και τη δυνατότητα μιας πιο ασφαλούς και άνετης ζωής[7]. Όμως και εδώ η επίδραση της μουσουλμανικής θρησκείας απομάκρυνε τους δύο λαούς πολιστιστικά και τους κατέστησε ξένους μεταξύ τους. Παρ' όλα ταύτα, θα 'λεγε κανείς πως ο πόλεμος στη Βοσνία-Ερζεγοβίνη είναι πιο κοντά στην έννοια του «εμφύλιου».

Στο σημείο αυτό θα πρέπει να πούμε πως οι Σέρβοι διεξάγουν και έναν ακήρυκτο πόλεμο· είναι ο πόλεμος κατά των Αλβανών της χώρας, οι οποίοι και εθνικά και θρησκευτικά ανήκουν σε εντελώς ξένο στρατόπεδο. Οι Αλβανοί, αν υποτεθεί ότι κατάγονται από τους αρχαίους Ιλλυριούς, ήσαν πριν από την τουρκική κατάκτηση της Βαλκανικής χριστιανοί, που ανήκαν είτε στην Ορθοδοξία είτε στο Ρωμαιοκαθολικισμό. Για τους ίδιους δε πρακτικούς λόγους δέχτηκαν, όπως φαίνεται, με μεγαλύτερη άνεση, να ασπασθούν το Μουσουλμανισμό[8]. Έτσι, εισχωρώντας σταδιακά στις σερβικές περιοχές και πολλαπλασιαζόμενοι με το γνωστό ρυθμό, άρχισαν πολύ γρήγορα να πιέζουν τους Σέρβους των νότιων περιοχών και σε πάρα πολλές περιπτώσεις να τους εξαναγκάζουν να εγκαταλείψουν τη γη τους και να μεταναστέψουν στα βορειότερα και ασφαλέστερα σημεία της σερβικής επικράτειας. Χαρακτηριστική περίπτωση αποτελεί το Κοσσυφοπέδιο, το οποίο, αν και υπήρξε η πρώτη κοιτίδα των Σέρβων της Βαλκανικής – όπως δείχνουν και οι εκκλησίες και τα μοναστήρια τους που μέχρι σήμερα διατηρούνται ζωντανά[9]–, σήμερα κατοικείται κατά μεγάλη πλειονότητα

6. Βλ. περί Σλοβένων το άρθρο του Lj. Hauptman, Slovenci, *Narodna Enciklopedija* (όπως πιο πάνω), σελ. 234-253.

7. Βλ. άρθρο του V. Corovic, Bosna, εν *Narodna Enciklopedija*, knj. 1, σελ. 235-240.

8. Βλ. Ελ. Ι. Νικολαΐδου, *Οι κρυπτοχριστιανοί της Σπαθίας (Αρχές 18ου αι. έως 1912)*, Ιωάννινα 1979, σελ. 20-40. Πρβλ. D. Bogdànovic, *Knjiga o Kosovu*, Beograd 1990, σελ. 40-45.

9. Βλ. πρόσφατη ιστορικοαρχαιολογική μονογραφία των V. J. Djuric και Korac, *Pecka Patrijaršija*, Beograd 1990.

από Αλβανούς.

Εδώ δεν θα πρέπει να παραλείψουμε να πούμε δυο λόγια και για τους νότιους γείτονες των Σέρβων, που ξεφύτρωσαν «εκ του μη όντος» στα χρόνια της κομμουνιστικής κυριαρχίας, από το έτος 1945. Είναι οι Σλάβοι κάτοικοι της Δημοκρατίας των Σκοπίων, οι οποίοι φιλοδοξούν να ονομαστούν Μακεδόνες και, μη μπορώντας ούτε το όνομα των Μακεδόνων να προφέρουν μακεδονικά-ελληνικά, αυτοαποκαλούνται Makedonci[10]. Οι Σλάβοι αυτοί δεν είναι Σέρβοι ούτε Βούλγαροι, παρ' όλο που μοιάζουν και με τους μεν και με τους δε. Είναι πάντως μέχρι στιγμής Ορθόδοξοι και έχουν σαν στόχο τους να αφομοιώσουν όλους τους λαούς της περιοχής, ανάμεσα στους οποίους υπάρχουν και 300.000 περίπου Σέρβοι. Θα μπορούσε δε η καταπίεση αυτών των Σέρβων να αποτελέσει αιτία νέας εστίας πολέμου.

Όπως έγινε αντιληπτό, η αναφορά μας στους γύρω λαούς, που περιβάλλουν τους Σέρβους εντός των πλαισίων της τέως Γιουγκοσλαβίας, περιορίστηκε στην πριν από την εγκαθίδρυση του κομμουνιστικού συστήματος περίοδο διακυβέρνησης της χώρας, εκτός από την περίπτωση των Σκοπιανών, οι οποίοι εμφανίζονται ως ιδιαίτερη εθνική ομάδα μετά το 1945. Έμεινε η κομμουνιστική περίοδος εκτός και θα της αφιερώσουμε μια ξεχωριστή παράγραφο, όχι για κάποια διεξοδική ανάλυσή της, αλλά προκειμένου να τονίσουμε την ιδιαιτερότητά της. Αξίζει, έστω και επιγραμματικά, να αναφερθούμε σ'αυτή την ξέχωρη περίοδο της διεθνικιστικής στρατηγικής του κομμουνιστικού πειράματος, για να δούμε πώς συμβίωσαν κάτω από το γιουγκοσλαβικό πεντάκτινο αστέρι οι διαφορετικοί και εξίσου όμοιοι αυτοί λαοί, στους οποίους αναφερθήκαμε.

Κατά το σύνταγμα της τέως Γιουγκοσλαβίας, όλοι οι λαοί που συναποτελούσαν τους πολίτες της χώρας ήσαν ίσοι απέναντι στο νόμο. Αυτό θεωρητικά θα βοηθούσε στη σταδιακή περιχώρηση και ανάμειξή τους και στην τελική απαγγίστρωσή τους από τα ξεχωριστά εθνικά τους στρατόπεδα, για να διαμορφώσουν τους αυριανούς Γιουγκοσλάβους πολίτες. Πράγματι, κανείς σοβαρός ερευνητής της περιόδου αυτής δε θα μπορούσε να αρνηθεί, πως προς την κατεύθυνση αυτή έγιναν κάποια βήματα, που θα μπορούσαν να είναι και σοβαρά.

Καθώς όμως η παραπάνω αρχή δεν τηρήθηκε αμερόληπτα, αντί να βοηθήσει στην προσέγγιση των εθνικών ομάδων της χώρας, υπέθαλψε την ξεχωριστή συσπείρωση των πληθυσμών τους, που καραδοκούσαν την κατάλληλη στιγμή για να διεκδικήσουν, αν χρειαζόταν και δυναμικά, τα εθνικά τους δίκαια. Μερικά στοιχεία της μεροληπτικής συμπεριφοράς των αρχών και της κεντρικής κυβέρνησης:

1. Ενώ όλοι ήσαν ελεύθεροι να διδάσκονται το παρελθόν, την παράδοση και την ιδιαίτερη εθνική τους ιστορία, στους Σέρβους απαγορεύτηκε ακόμα και να δηλώνουν την ιδιαίτερη καταγωγή τους. Από τα σχολεία απαλείφθηκε η μεσαιωνική ιστορία των Σέρβων μέχρι την επικράτηση του κομμουνισμού· οι Σέρβοι

10. Σχετικά με τους Σλάβους των Σκοπίων βλ. πρόσφατη μελέτη Ι. Ταρνανίδη, *Στα βόρεια της Μακεδονίας*, Θεσσαλονίκη 1992.

υποχρεώθηκαν να δηλώνουν πως είναι Γιουγκοσλάβοι.

2. Ο Τίτο, ηγέτης αδιαμφισβήτητος της χώρας και δημιουργός της κομμουνιστικής Γιουγκοσλαβίας, δεν ξέχασε την ιδιαίτερη καταγωγή του, ως Κροάτη. Ευνόησε τους ιδιαίτερους συμπατριώτες του, καθώς και τους Σλοβένους, στην κατανομή του εθνικού πλούτου και κυρίως στην δια της τεχνολογικής ανάπτυξης της Κροατίας και της Σλοβενίας επιβολή των ιδιαίτερων συμπατριωτών του ως ρυθμιστών της οικονομικής ζωής του τόπου. Οι Σέρβοι, οι Βόσνιοι και οι λοιποί κάτοικοι της χώρας έτειναν να εξελιχθούν σε γεωργική και εργατική τάξη, που πρόσφερε το φτηνό προϊόν της και τις πρώτες ύλες, για να μην είναι σε θέση να το πλησιάσει μετά την κατεργασία του σε εργοστάσια της Κροατίας και της Σλοβενίας.

3. Ιδιαίτερα στους Σλάβους των Σκοπίων, όχι μόνον επιτράπηκε η καλλιέργεια της εθνικής τους συνείδησης ως «Μακεδόνων», αλλά και ενισχύθηκε παντοιοτρόπως. Και στο σημείο αυτό η κρατική παρέμβαση απέβλεπε στη μείωση της σερβικής παρουσίας στο χώρο της διεθνιστικής Γιουγκοσλαβίας.

Θα μπορούσε κανείς να επεκταθεί και σε άλλες πτυχές της ανισότητας που βοούσε κάτω από τα Τιτοϊκά συνθήματα: «Bratstvo, jedinstvo» (= αδελφότητα, ενότητα), που κυριαρχούσαν στην επιφανειακή και επίσημη ζωή του τόπου. Όμως και αυτά τα λίγα είναι αρκετά, για να δείξουν ποιες δυνάμεις εξέτρεφε κάτω από τα σιδηρά φτερά του το σύστημα και για να ερμηνεύσουν τα σημερινά τραγικά φαινόμενα των σκληρών, ατέλειωτων και εξοντωτικών συγκρούσεων ανάμεσα στις επιμέρους εθνικές ομάδες της τέως Γιουγκοσλαβίας.

Ένα όμως από τα πλέον παράδοξα της μετακομμουνιστικής αυτής κατάστασης, που έχει άμεση σχέση και με την ουσία του θέματός μας, είναι ότι κυρίως οι διάδοχοι και συγγενείς της προηγηθείσης κομμουνιστικής ηγεσίας (σε μεγάλο ποσοστό οι ίδιοι άνθρωποι μεταμφιεσμένοι σε σοσιαλιστές) επικαλούνται, για να ξεσηκώσουν το σερβικό λαό, την ανάγκη προστασίας της Ορθοδοξίας! Το φαινόμενο αυτό δεν είναι μόνο τοπικό, αλλά κυριαρχεί σε όλες τις πρώην κομμουνιστικές χώρες με χριστιανικό ορθόδοξο πληθυσμό, και το σύνθημα της σωτηρίας μέσω της Ορθοδοξίας φαίνεται να αποτελεί ένα νέο ελιγμό στη σκέψη και στα πολιτικά σχέδια των μέχρι χθές πολεμίων της.

Ήρθε λοιπόν η στιγμή να εξετάσουμε, αν στο πρόσωπο των Σέρβων βάλλεται η Ορθοδοξία και αν ο αγώνας του ορθόδοξου αυτού λαού είναι θρησκευτικός, Ιερός Πόλεμος!

Όπως γίνεται ευθύς εξ αρχής αντιληπτό, το θέμα έχει δύο όψεις:

α. Αν οι αντίπαλοι των Σέρβων βάλλουν εναντίον τους, διότι ακριβώς είναι Ορθόδοξοι, αν δηλαδή στρέφονται κατά της Ορθοδοξίας και όχι κατά του σερβικού εθνικού πληθυσμού, και

β. αν οι Σέρβοι αγωνίζονται για την προστασία της Ορθοδοξίας και όχι για τα ζωτικά εθνικά τους συμφέροντα, που μπορεί πολλές φορές να συμπίπτουν με τα θρησκευτικά.

Ας αρχίσουμε από τους βόρειους αντιπάλους των Σέρβων, τους Σλοβένους και τους Κροάτες. Στο συγκεκριμένο πόλεμο, τόσο οι Κροάτες όσο και οι Σλοβένοι έχουν στραφεί κατά της Ορθοδοξίας ή κατά των Σέρβων, που τυχαίνει να είναι ορθόδοξοι;

Θα ήταν πολύ παρακινδυνευμένο από μέρους μας, αν επιχειρούσαμε να δώσουμε μια ξεκάθαρη και απόλυτη απάντηση στο τεθέν ερώτημα. Τα πράγματα δεν χωρίζονται πάντα σε άσπρα και μαύρα· υπάρχουν και τα ενδιάμεσα χρώματα. Και στη συγκεκριμένη περίπτωση έχουμε πράγματι μια ενδιάμεση και καλά καμουφλαρισμένη στάση. Χτυπώντας τους Σέρβους, τόσο οι Κροάτες όσο και το Βατικανό, είχαν πάντα τη συναίσθηση ότι απωθούν από την περιοχή τους την Ορθοδοξία· και απωθώντας με κάθε μέσο και κατά το παρελθόν και σήμερα την Ορθοδοξία από τα εδάφη τους, γνωρίζουν πολύ καλά – και γι' αυτό κάνουν κάθε θυσία – πως απαλλάσσονται και από τη σερβική ανεπιθύμητη παρουσία.

Εδώ αξίζει να σταθούμε για λίγο στα γεγονότα του Β΄ Παγκοσμίου Πολέμου και να επιχειρήσουμε μέσα απ' αυτά να ερμηνεύσουμε τη συμπεριφορά των Κροατών έναντι των Σέρβων. Ο ρόλος της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας, για μια εκκαθάριση της περιοχής από τους Σέρβους που ήταν και Ορθόδοξοι ή από τους Ορθόδοξους που ήταν και Σέρβοι, κατά τις μαρτυρίες των μυστικών αρχείων του Βατικανού, υπήρξε πρωταγωνιστικός. Οι Κροάτες φαίνεται πως είχαν την ευλογία της Ρώμης, όταν κατά την είσοδο των γερμανικών στρατευμάτων στη χώρα τους σχημάτιζαν το ανεξάρτητο κράτος τους υπό την καθοδήγηση των Ustaši και την αρχηγία του φασίστα Ante Pavelic. Στόχος των Ustaši υπήρξε η εκδίκηση κατά του σερβικού στοιχείου της περιοχής, το οποίο θα έπρεπε δια της βίας να μεταπηδήσει στο Ρωμαιοκαθολικισμό ή αλλιώς να εκδιωχθεί και σε περίπτωση αντίστασης να εξολοθρευτεί. Πράγματι, τα θύματα της εξοντωτικής αυτής κατά των Σέρβων στρατηγικής, που σε πολλά της σημεία σχεδιάστηκε από όργανα του Βατικανού, υπήρξαν πάρα πολλά. Στο περιβόητο βιβλίο του ο Victor Novak, με τίτλο Magnun Krimen, αναφέρει 240.000 Σέρβους που εξαναγκάστηκαν να αλλάξουν δόγμα· τον ίδιο αριθμό αναφέρει και ο καρδινάλιος του Ζάγκρεμπ Stepinac σε επιστολή του προς τον Πάπα Πίο τον δωδέκατο, από 18.5.1943[11]. Τα θύματα όμως αυτής της γενοκτονίας ανέρχονται σε πολλές εκατοντάδες χιλιάδες· πολλές πηγές τα ανεβάζουν σε ενάμισυ εκατομμύριο! Τη μανία των Ustaši επέσυρε κυρίως ο κλήρος, που αποτελούσε και το φύλακα της Ορθοδοξίας. Επίσκοποι, κληρικοί και μοναχοί, αφού γνώρισαν κάθε είδους διασυρμό και εξευτελισμό, οδηγήθηκαν στο θάνατο· είναι εξακριβωμένος ο θάνατος από τους Κροάτες τεσσάρων επισκόπων, πεντακοσίων σαράντα εννέα κληρικών και άγνωστου αριθμού ορθοδόξων μοναχών.

11. Εκδόθηκε για πρώτη φορά το 1948 και με εντολή του Βατικανού και των Κομμουνιστικών αρχών αποσύρθηκε πάραυτα. Επανεκδόθηκε στο Βελιγράδι το 1968. Ο συγγραφέας του V. Novak άντλησε τις πληροφορίες από τα Αρχεία του Βατικανού, των οποίων ήταν μέλος. Πολλές πληροφορίες μπορεί επίσης να βρει κανείς στο βιβλίο των D. Lucic, *Varvarstvo u ime Hristovo* (= Η εν ονόματι του Χριστού βαρβαρότητα), Βελιγράδι 1988, σελ. 660-671.

Ύστερα λοιπόν από αυτά τα βεβαιωμένα και αποκαλυπτικά στοιχεία, θα μπορούσε άραγε να χαρακτηρίσει κανείς εκείνη την εξόντωση του σερβικού στοιχείου μόνον ως υπόθεση εθνικής διαφοράς;

Όσον αφορά στα δεινά που υπέστη ο σερβικός λαός από τους Μουσουλμάνους, δεν νομίζω πως θα ήταν επίκαιρο να αναφερθούμε στην περίοδο της τουρκοκρατίας. Όμως δεν είναι ανησυχητικά τα φαινόμενα της επιστράτευσης Μουσουλμάνων από την Τουρκία και τις Αραβικές χώρες, που αγωνίζονται στο πλευρό των Μουσουλμάνων της Βοσνίας και Ερζεγοβίνης; Δεν είναι ανησυχητικό το ότι η Τουρκία προσπαθεί να βρει τρόπο να «προστατέψει» τους ομοεθνείς της στην περιοχή και σε όλο το βαλκανικό χώρο;

Λόγω σεβασμού προς τον περιορισμένο εξάλλου χώρο, δεν θα προβούμε σε αναλύσεις, που καθημερινά έχει κανείς την ευκαιρία να παρακολουθεί στον Τύπο, στο Ραδιόφωνο ή στην Τηλεόραση. Θεωρούμε όμως χρήσιμο να μεταφέρουμε κάποιες ειδήσεις, που προδίδουν τα πραγματικά κίνητρα και το πνεύμα που επικρατεί στον ευρύτερο μουσουλμανικό κόσμο, για να γίνει κατανοητός ο κίνδυνος των Σέρβων, του Χριστιανισμού και της Ορθοδοξίας, λίγα μόλις χιλιόμετρα έξω από τα βόρεια σύνορά μας.

«Ελευθεροτυπία», 23 Σεπτ. '92: «Τούρκοι εθελοντές μάχονται εναντίον των Σέρβων στη Βοσνία-Ερζεγοβίνη, σύμφωνα με την τουρκική εφημερίδα "Σαμπάχ"...», και παρακάτω: «το τουρκικό Υπουργείο Εξωτερικών δήλωσε πως δεν μπορεί να επιβεβαιώσει το δημοσίευμα» (που σημαίνει ότι αναγνωρίζει και φυσικά δεν αντιδρά!).

«Μακεδονία», 27 Σεπτ. '92: «Συρρέουν στην Βοσνία φανατικοί μαχητές... Τις πρώτες πληροφορίες για την παρουσία φανατικών ισλαμιστών από αραβικές χώρες στη Βοσνία μετέδωσε η τηλεόραση του BBC, προβάλλοντας μια ανταπόκριση του δικτύου της από τις πόλεις Τράβνικ και Ζένιτσα, βορειοδυτικά του Σαράγιεβο... Ο ανταποκριτής του BBC ανέφερε ότι, σύμφωνα με πληροφορίες από Κροάτες που ελέγχουν την περιοχή, περίπου 700 ισλαμιστές μαχητές από το Ιράν, τη Σαουδική Αραβία και άλλες αραβικές χώρες πέρασαν στην πόλη Τράβνικ σε μικρές ομάδες». Και παρακάτω: «Οι "Κυριακάτικοι Τάιμς" του Λονδίνου σε ένα άρθρο τους για το θέμα των ξένων ισλαμιστών, που έφτασαν στη Βοσνία και πολεμούν στο πλευρό των εκεί μουσουλμάνων, αναφέρουν ότι οι Άραβες μαχητές οργανώνουν έναν "ιερό πόλεμο" υπέρ των τοπικών "αδελφών" τους. Είναι βετεράνοι – αν όχι όλοι, πάντως πολλοί από αυτούς – του πολέμου του Αφγανιστάν...»

Άλλη είδηση: Κατά τον αρχηγό των Σέρβων της Βοσνίας, 2.500 με 3.000 ισλαμιστές μισθοφόροι μάχονται στο πλευρό των Μουσουλμάνων της Κροατίας («Ελευθερ.», 19 Σεπτ. '92). Νεότερη ανταπόκριση: «Το Ιράν υποστηρίζει την ανατροπή του εμπάργκο όπλων για τη Βοσνία, θεωρώντας ιερό τον πόλεμο που διεξάγουν οι μουσουλμάνοι...», και παρακάτω: «Σύμφωνα με τηλεγράφημα του Αθηναϊκού Πρακτορείου Ειδήσεων, οι μουσουλμάνοι της Βοσνίας έχουν ανα-

κοινώσει ότι έχουν πάρει περισσότερα από 100 εκατομμύρια δολλάρια σε μετρητά από τις χώρες του Συμβουλίου Συνεργασίας του Κόλπου, καθώς οι μουσουλμάνοι των αραβικών χωρών θεωρούν ότι η Βοσνία διεξάγει "ιερό πόλεμο" για την υπεράσπιση των μουσουλμάνων της Ευρώπης»! («Ελευθεροτ.», 23 Οκτ. '92)

Μέσα στο Νοέμβριο: «Έκκληση από μουσουλμάνους για πόλεμο κατά των Ορθοδόξων! Σε "ιερό πόλεμο" εναντίον των Ορθοδόξων Σέρβων κάλεσε χθες (17 Νοεμ.) η ισλαμική οργάνωση "Χεζμπολά" τους μουσουλμάνους της Βοσνίας, στην οποία οι συγκρούσεις συνεχίζονται...» Και σε άλλο σημείο: «Η Τουρκία εξέφρασε τη βαθιά απογοήτευσή της για τα ισχνά αποτελέσματα της έκτακτης συνεδρίασης του Συμβουλίου Ασφαλείας για τη Βοσνία και δεν απέκλεισε το ενδεχόμενο οι ισλαμικές χώρες στο μέλλον να αναλάβουν δράση έξω από το πλαίσιο του ΟΗΕ, για να προστρέξουν σε βοήθεια των μουσουλμάνων της Βοσνίας» («Ελευθ.», 18 Νοεμ. '92).

Και μια πρόσφατη είδηση: «Με εκκλήσεις για χρήση βίας κατά των Σέρβων και άρση του εμπάργκο όπλων στη Βοσνία άρχισε χθες (2 Δεκεμβρίου) η συνάντηση των χωρών της Ισλαμικής Διάσκεψης» («Ελευθ.», 18 Νοεμ. '92).

Θα μπορούσε να αναφέρει κανείς και άλλες πληροφορίες, χαρακτηριστικές για τη στάση και το ξεσήκωμα κάποιων Μουσουλμάνων, που είναι έτοιμοι να μετατρέψουν τις συγκρούσεις της Βοσνίας σε ευρύτερο «ιερό πόλεμο». Χωρίς να αποκλείουμε περιπτώσεις υπερβολών και ανεξέλεγκτων πληροφοριών, δεν μπορούμε να αγνοήσουμε και τις επίσημες αποφάσεις και ανακοινώσεις των ισλαμικών κρατών, που όχι μόνον οικονομικά αλλά και ηθικά δυναμιτίζουν την ατμόσφαιρα και ωθούν προς μια τέτοια γενικότερη και θρησκευτική την τοπική σύγκρουση της Βοσνίας.

Έναντι όλων αυτών πώς αντιδρούν οι Σέρβοι; Μπορούμε να μιλάμε γενικότερα για τους Σέρβους ή απλώς για ομάδες Σέρβων; Νιώθουν όμως οι Σέρβοι, οι όποιοι Σέρβοι, αυτοί που πολεμούν, που μάχονται στα χαρακώματα, οι εκκλησιαστικοί ηγέτες που βρίσκονται στο πλευρό τους ή που από το Βελιγράδι τους νουθετούν και, γιατί όχι, σε πολλές περιπτώσεις ευλογούν τα όπλα τους, νιώθουν ότι διεξάγουν ιερό πόλεμο; Δίνουν, εν πάσει περιπτώσει, θρησκευτικό χαρακτήρα, θρησκευτική διάσταση στον αγώνα τους;

Θα ήταν, σαν πρώτη αντικειμενική εκτίμηση της κατάστασης, άκρως επισφαλές να ισχυριστούμε πως τα θρησκευτικά συναισθήματα των Σέρβων μένουν ψυχρά και αδιάφορα μπροστά στα μουσουλμανικά συνθήματα περί ιερού πολέμου ή στις κροατικές επιδεικτικές προκλήσεις έναντι του ορθοδόξου σερβικού στοιχείου. Έτσι, παρ' όλο που ο αγώνας των Σέρβων ξεκίνησε και στην πλειονότητά του συνεχίζεται ως εθνικός αγώνας, για την προστασία των δικαιωμάτων αυτοπροσδιορισμού και αυτοδιάθεσης των ανά την τέως Γιουγκοσλαβία συμπαγών σερβικών πληθυσμών, δεν λείπουν και οι περιπτώσεις που ακούγονται αυθόρμητα θρησκευτικά συνθήματα περί πολέμου για την προστασία της

Ορθοδοξίας. Μια όμως θρησκευτική έκρηξη προϋποθέτει και κάποια ανάλογη παράδοση της Ορθοδοξίας γενικότερα και της σερβικής Ορθοδοξίας εν προκειμένω. Γι' αυτό αξίζει να δούμε τη σερβική θρησκευτική παράδοση και μέσα από την ανά τους αιώνες εκκλησιαστική ζωή και συμπεριφορά του λαού να διακρίνουμε, αν έδωσε ποτέ δείγματα παρόμοιου φανατισμού ή μισαλλοδοξίας, που θα τροφοδοτούσαν και ένα σημερινό ανάλογο ξεσηκωμό.

Κατ' αρχήν θα πρέπει να πούμε πως η έννοια, η αυστηρή έννοια του ιερού πολέμου είναι άγνωστη στην ορθόδοξη παράδοση. Ούτε το Βυζάντιο, που ήταν το ισχυρότερο ανά τους αιώνες ορθόδοξο κράτος και διαμόρφωσε όχι μόνο το ορθόδοξο δόγμα αλλά και την πολιτική συμπεριφορά του ορθοδόξου κόσμου, ούτε όμως και τα μετέπειτα ορθόδοξα κράτη, συμπεριλαμβανομένης και της μετά ταύτα ηγέτιδας δύναμης της Ορθοδοξίας, της Ρωσικής αυτοκρατορίας, διεξήγαγαν ποτέ ιερό πόλεμο. Για κάτι τέτοιο, βέβαια, δεν θα μπορούσε να καυχηθεί η Δύση, που και εσωτερικούς ιερούς πολέμους διεξήγαγε κατά το παρελθόν και μια σειρά Σταυροφορίες, με καταστροφικές συνέπειες και για τους λαούς που γνώρισαν στην πράξη την «ευσέβεια» των πολεμιστών τους και για τη Χριστιανοσύνη ολόκληρη.

Οι Σέρβοι, που ανήκουν στο ορθόδοξο στρατόπεδο από τη μέρα που βαφτίστηκαν χριστιανοί, κάπου στις αρχές του 7ου αιώνα από τον αυτοκράτορα Ηράκλειο και αργότερα από τον αυτοκράτορα Βασίλειο Α΄ το Μακεδόνα (9ος αι.) οι υπόλοιποι, που είχαν μείνει αβάπτιστοι, δεν έδωσαν ποτέ δείγματα θρησκευτικού φανατισμού. Αντέγραψαν το βυζαντινό τρόπο ζωής και πολιτικής συμπεριφοράς. Αυτό εδραιώθηκε πιο ξεκάθαρα κατά τον 12ο και μέχρι τον 14ο αιώνα, όταν τις τύχες της Σερβίας κατηύθυνε η ξακουστή δυναστεία των Νέμανια. Ιδιαίτερα στα χρόνια του Σάββα Νέμανιτς, που έζησε μεταξύ του 1176 και 1235 και αναδείχθηκε σε φημισμένο μοναχό και σε πρώτο αρχιεπίσκοπο και διοργανωτή της Σερβικής Εκκλησίας, η σερβική εθνική και θρησκευτική ταυτότητα πήρε τη συγκεκριμένη ενσυνείδητη και μόνιμη μορφή της. Κατά το πρότυπο του παραπάνω μοναχού και αρχιεπισκόπου, που αναδείχτηκε σε μεγάλο αναμορφωτή της σερβικής κοινωνίας, εθνικό ευεργέτη, φωτιστή και άγιο, η εθνική συνείδηση του σερβικού λαού ταυτίστηκε με την Ορθοδοξία. Ιδανικότερη έκφρασή της απετέλεσε το αποκαλούμενο σερβικά «Svetosavlje», που σημαίνει την ταύτιση με τον τρόπο ζωής και συμπεριφοράς του Αγίου Σάββα[12].

Μερικά χαρακτηριστικά αυτής της ζωής και συμπεριφοράς του Αγίου Σάββα, που αποτελούν έκτοτε τα ιδανικά των Σέρβων και προς τα οποία μέσα από την εθνική παιδεία και την εκκλησιαστική τους διαπαιδαγώγηση προσαναλίζονται και ως εθνικοθρησκευτική κοινωνία επιδιώκουν να πετύχουν (κάτι σαν το δικό μας ελληνοχριστιανικό ιδεώδες), είναι: *α*) ο σεβασμός και η αφοσίωση στην Ορθοδοξία, με ιδιαίτερη αφοσίωση στο θεσμό του Οικουμενικού Πατριαρ-

12. Περισσότερες πληροφορίες παρά Ι. Ταρνανίδη, *Πτυχές της σλαβικής Ορθοδοξίας*, Θεσσαλονίκη 1991, σελ. 185-196.

χείου, *β)* η αυτοπεποίθηση και η εθνική υπερηφάνεια, *γ)* το μέτρο και η πνευματική tolerancija (ανεκτικότητα και φιλελεύθερη σχέση) και *δ)* η σταθερότητα και εμμονή στις σχέσεις και στη φιλία. Οι ιδιότητες αυτές αποτελούν ενα συγκερασμό του συγκεκριμένου σερβικού χαρακτήρα του Αγίου Σάββα με την πνευματικότητα του Αγίου Όρους και την πολιτική και εκκλησιαστική ιδεολογία της βυζαντινής Αυλής. Είναι αυτή η παρακαταθήκη, που έφερνε τους Σέρβους μέσα από τους αιώνες, τους φέρνει και σήμερα και θα τους φέρνει και στο μέλλον, όσο θα θυμούνται με σεβασμό το παρελθόν και την ιστορία τους, κοντά στον Ελληνισμό.

Ήταν η ίδια παράδοση, που τους κράτησε όρθιους στα χρόνια της τουρκικής κατοχής και των βίαιων εξισλαμισμών· που βοήθησε την άνθηση του Ελληνισμού της διασποράς στις σερβικές χώρες κατά την τουρκοκρατία· που τους έδωσε δυνάμεις για να αντιμετωπίσουν τη μεθοδευμένη, μέσω Κροατίας, ανυποχώρητη σε όλα τα χρόνια της κατοχής (μεταξύ 16ου και 19ου αιώνα), σκληρή και βίαιη προσηλυτιστική εκστρατεία της Ρωμαιοκαθολικής Κουρίας· που τους ώθησε από τα πρώτα χρόνια στο πλευρό της Ελληνικής Επανάστασης και στη συνέχεια τους έδωσε κουράγιο να μιμηθούν τους νεοέλληνες και να αποκτήσουν και αυτοί την ελευθερία τους· που στους Βαλκανικούς Πολέμους τους ώθησε στο πλευρό του Ελληνισμού, για την τελική εκδίωξη των Τούρκων από την περιοχή μας.

Σ' όλους αυτούς τους αγώνες η θρησκευτική έξαρση του σερβικού λαού δεν έφτασε ποτέ στα άκρα, στο φανατισμό και τη μισαλλοδοξία. Θα 'λεγε κανείς με βεβαιότητα, πως ούτε και σήμερα, που η σκληρότητα των συγκρούσεων ανάμεσα στους λαούς της τέως Γιουγκοσλαβίας έχει φτάσει στο ανώτατο όριο της ανθρώπινης αντοχής, η θρησκευτική έκρηξη των Σέρβων, που έχουν να αντιμετωπίσουν κάποια οργανωμένα πυρά των Ισλαμιστών και του Κροατικού θρησκευτικού φανατισμού, δεν έχει πάρει χαρακτήρα ιερού πολέμου.

Στο σημείο αυτό είναι πολύ σημαντικό να καταθέσουμε και να εξάρουμε την επίσημη και ανεπίσημη στάση της Σερβικής Εκκλησίας, των Σέρβων μητροπολιτών, των επισκόπων και του κλήρου. «Επιλήψει με ο χρόνος διηγούμενον» τις ατελείωτες προσπάθειες των Σέρβων αρχιερέων να κατευνάσουν τα πάθη, να περιθάλψουν τους αντιπάλους που βρίσκονται σε δεινή θέση, να πείσουν τους Σέρβους αγωνιστές να μην ανταποδίδουν τις βιαιότητες των αντιπάλων τους, να συμπεριφέρονται σαν χριστιανοί!

Θα αναφέρουμε όμως τις επίσημες προσπάθειες της Σερβικής εκκλησιαστικής ηγεσίας, του πατριάρχη Παύλου και των συνεργατών του συνοδικών και λοιπών ιεραρχών, για τη συνεννόηση με τους ηγέτες των άλλων δογμάτων και θρησκευτικών ομάδων, για την αποφυγή των βιαιοπραγιών και την εξεύρεση ειρηνικών λύσεων στις μεταξύ των λαών τους διαφορές.

Την αντίθεσή του στον κηρυχθέντα σερβοκροατικό πόλεμο εξέφρασε ο πατριάρχης Παύλος από την πρώτη μέρα· τις αλλεπάλληλες ειρηνιστικές ενέργειές του επισφράγισε με τη συμμετοχή του στην πορεία ειρήνης στο κέντρο του

Βελιγραδίου κατά την ημέρα του Αγίου Πνεύματος (15 Ιουνίου). Σε ομιλία του καταδίκασε απερίφραστα τις επιθετικές διαθέσεις της πολιτικής ηγεσίας της χώρας του και τόνισε ότι «η Σερβική Εκκλησία δεν δίδαξε στο λαό την οικειοποίηση ξένης περιουσίας ή τη διάπραξη φόνου προς απόκτησή της, αλλά μόνο την άμυνα και την περιφρούρηση των δικών του ιερών σκηνωμάτων[13]». Δεν είναι ηττοπαθής η στάση του πατριάρχη· αντίθετα, μέσα από τις κινήσεις, τις επιστολές σε διάφορους παράγοντες και τις ειρηνευτικές προσπάθειές του, φαίνεται όχι μόνον η εκκλησιαστική στάση απέναντι στα προβλήματα και στους αντιπάλους του σερβικού λαού, αλλά και η ουσία, η αντικειμενική όψη του γενικότερου προβλήματος. Σε επιστολή του απο 4 Νοεμ. 1991 προς το μεσολαβητή της ΕΟΚ λόρδο Carrington ο πατριάρχης ζητούσε «η Κροατία, το Βατικανό και η Ευρώπη ολόκληρη, καθώς και ο λοιπός κόσμος, να σεβαστούν το θεμελιώδες εθνικό και πολιτικό δικαίωμα των Σέρβων να διαβιώσουν ελεύθερα στην πατρώα τους γη, στον τόπο εκείνο όπου έζησαν επί αιώνες τώρα[14]» (εννοώντας προφανώς την Krajna, που βρίσκεται στην καρδιά της Κροατίας).

Χαρακτηριστικό των όσων στις προηγούμενες παραγράφους είπαμε είναι και το Μήνυμα της Σερβικής Ορθόδοξης Ιεραρχίας προς το σερβικό λαό και τη διεθνή κοινή γνώμη, από 18 Ιαν. '92. Μεταφέρω την τελευταία παράγραφο: «Μιμούμενοι το παράδειγμα του Αγίου Σάββα» λέει, «έχουμε την υποχρέωση να τείνουμε χείρα συμφιλιώσεως πρώτα στους Κροάτες, στη συνέχεια δε στους Ούγγρους και τους Βουλγάρους... στους σερβόφωνους Μουσουλμάνους, όπως και στους από αιώνων γείτονές μας Αλβανούς, και τούτο διότι η πίστη μας στον ένα Θεό μας υπαγορεύει το χρέος να έχουμε αμοιβαίο σεβασμό ο ένας προς τον άλλο»[15].

Ίσως, από όσα αναφέρθηκαν παραπάνω, να σχηματίστηκε η εντύπωση πως τόσο η κροατική εκκλησιαστική ηγεσία όσο και η ηγεσία της μουσουλμανικής κοινότητας της Βοσνίας-Ερζεγοβίνης έχουν κηρύξει ιερό πόλεμο κατά των ορθοδόξων Σέρβων. Υπάρχουν όμως και ενδείξεις, που όχι μόνο δεν μας επιτρέπουν να ισχυριστούμε κάτι τέτοιο, αλλά και εύλογα ερωτηματικά δημιουργούν για τις προθέσεις κάθε πλευράς και φυσικά αμφιβολίες στο κατά πόσον οι θρησκευτικές αυτές ηγεσίες μπορούν αποφασιστικά να επηρεάσουν την εξέλιξη των πραγμάτων. Φοβούμαι πως είναι αλήθεια αυτό που λέχθηκε, ότι οι βαλκανικοί λαοί συμμετέχουν σε μια τραγωδία, χωρίς να γνωρίζουν ούτε τους ρόλους τους ούτε τις μακροπρόθεσμες συνέπειες των αγώνων τους (ομιλία μητροπ. Ελβετίας Δαμασκηνού στην Εταιρεία Μακεδονικών Σπουδών). Δεν θα πρέπει να είναι τυχαία και ανεξέλεγκτη μια σχεδόν ψηλαφούμενη δύναμη, που θέλει να επιβάλει τη «νέα τάξη πραγμάτων», κυρίως εκεί που απλωνόταν η

13. Βλ. άρθρο π. Γ. Τσέτση, «Η Εκκλησία παράγων συμφιλιώσεως και ειρήνης (Σκέψεις με αφορμή την Σερβοκροατική διένεξη)», «*ΚΑΘ' ΟΔΟΝ*» 2 (1992), σελ. 7

14. Τσέτση, όπως παραπάνω, σελ. 13.

15. Τσέτση, όπως παραπάνω, σελ. 14.

σφαίρα επιρροής του μέχρι χθες υπαρκτού σοσιαλισμού. Είναι άραγε αυτή η αόρατη δύναμη που χρησιμοποιεί τις εθνικιστικές και θρησκευτικές αντιθέσεις για να πετύχει κάποιο συγκεκριμένο πολιτικό σχεδιασμό; Πώς είναι δυνατόν η Δύση να παρακολουθεί παθητικά την επέκταση του λεγόμενου «μουσουλμανικού τόξου» στα χωράφια της και μάλιστα να εμποδίζει με κάθε τρόπο την αντίδραση χριστιανικών μελών της;

Δεν γνωρίζουμε αν αληθεύουν τα περί καταστρατήγησης του εμπάργκο κατά της Σερβίας εκμέρους των Ορθοδόξων λαών, που περιβάλλουν τη χώρα. Είναι όμως φανερό πια, πως η απόφαση εκείνη του Συμβουλίου Ασφαλείας ήταν μονομερής, διότι δεν είναι οι Σέρβοι ούτε οι πρώτοι ούτε οι μόνοι που κατέφυγαν στη χρήση βίας. ΄Ισως η συμβολή των Ορθοδόξων λαών στη γιουγκοσλαβική κρίση θα ήταν ουσιαστικότερη, αν οι απανταχού ΄Ελληνες, Ρώσοι, Ρουμάνοι και λοιποί φίλοι των Σέρβων, με τη βοήθεια των κυβερνήσεών τους, αναλάμβαναν μια σωστή ενημέρωση της διεθνούς κοινής γνώμης για την αντικειμενική κατάσταση στην τέως Γιουγκοσλαβία. Μην ξεχνάμε πως ο λαός αυτός αποτελεί τα προς δυσμάς ορατά και αναγνωρισμένα σύνορα της Ορθοδοξίας. Μια τέτοια λοιπόν εκστρατεία, χωρίς χρώμα θρησκευτικής μισαλλοδοξίας, θα έπρεπε να ήταν αυτονόητη και αυθόρμητη εκδήλωση και κίνηση προς εκπλήρωση των υποχρεώσεών μας απέναντι στην κοινή ορθόδοξη παράδοση και την παγκόσμια ορθόδοξη κοινωνία, της οποία οι Σέρβοι αποτελούν μέλη.

Καταλήγοντας, θα χαρακτηρίζαμε ανεπιφύλακτα τον αγώνα των Σέρβων εθνικό, με κάποια βεβαίως θρησκευτική φόρτιση, λόγω του εχθρικού προς την Ορθοδοξία και σε πολλές περιπτώσεις έντονα θρησκευτικά χρωματισμένου περιβάλλοντος. Σε καμιά όμως περίπτωση δεν μπορούμε να τον χαρακτηρίσουμε «ιερό πόλεμο». Εξάλλου, το μέτρο της άψογης συμπεριφοράς το εκφράζει η ίδια η Σερβική Εκκλησία και ο ταπεινός και σώφρων πατριάρχης της Παύλος, που εργάζεται άοκνα για τη συνεννόηση της θρησκευτικής ηγεσίας όλων των εμπλεκομένων στη σύρραξη μερών, ώστε να σταματήσει η αιματοχυσία και η απάνθρωπη συμπεριφορά από όλες τις πλευρές και να αναζητηθεί η λύση των προβλημάτων και των διαφορών τους δια της λογικής και του διαλόγου. Είναι χαρακτηριστικό το μήνυμα, που από κοινού απηύθυναν προς τους λαούς τους και προς τη διεθνή κοινή γνώμη, από το Μποσσέ όπου συναντήθηκαν στις 23 Σεπτ. 1992 με τον καθολικό Αρχιεπίσκοπο Ζάγκρεμπ Καρδινάλιο Kuharic: «Καταδικάζομεν», έγραφαν, «εν ενί στόματι και μιά καρδία, τα εγκλήματα που έχουν διαπραχθεί, διαχωρίζοντας τις ευθύνες μας από τους εγκληματίες, ανεξάρτητα σε ποιο λαό, στρατό, Εκκλησία ή Θρησκεία ισχυρίζονται ότι ανήκουν» («Εκκλ. Αλήθεια», 16/10/1992).

Η συμβολική του χρώματος στη Βυζαντινή αισθητική

Κωνσταντίνος Π. Χαραλαμπίδης

Το χρώμα μαζί με το φως συνιστούσε στη βυζαντινή εποχή μια από τις θεμελιώδεις προϋποθέσεις του ωραίου και κατείχε εξέχουσα θέση, ίσως και sui generis, στο σύστημα των αισθητικών κατηγοριών. Οι βυζαντινοί το θεωρούσαν μάλιστα ως υλοποιημένο φως[1]. Το έγχρωμο φως και η λαμπρότητα των ψηφιδωτών στις εκκλησίες δημιουργούσαν, με έναν ανάλογο τρεμουλιαστό φωτισμό, το σπάνιο αποτέλεσμα μιας χρωματικής ατμόσφαιρας, στην οποία αναπτυσσόταν η λειτουργική πράξη[2].

Μετά τον γραπτό ή προφορικό λόγο το χρώμα εκπλήρωνε στο βυζαντινό πολιτισμό ένα εξέχον λειτούργημα. Κατ' αντιδιαστολή προς τον λόγο, που είχε για σημειολογική προσδιοριστικότητα το χρώμα, χάρη σε νοηματικούς συνδυασμούς συνιστούσε ισχυρό ερεθισμό της σφαίρας του ψυχικού ασυνειδήτου και έπειτα αποκαλυπτόταν σπουδαίος γνωσιολογικός παράγοντας. Οι έγχρωμες ζωγραφικές εκτελέσεις διευκόλυναν τη βαθιά κατανόηση της φιλοσοφικο-θεολογικής ύλης. Ο Ιωάννης Δαμασκηνός[3] γράφει, ότι «το χρώμα της ζωγραφικής τον προσελκύει στη θεωρία και, τέρποντας την όραση σαν ένα λιβάδι, απαρατήρητα εμφυσά στην ψυχή τη δόξα του Θεού».

Η συμβολική συνδυασμένη με το χρώμα ήταν στο Βυζάντιο πολυσύνθετη και πλούσια σε σημασίες. Για τη διαμόρφωση της σημειολογίας της είχαν επιδράσει πολλοί παράγοντες, μεταξύ των οποίων είναι αναγκαίο να αναφέρουμε την ιουδαϊκο-χριστιανική θρησκευτική παράδοση, η οποία αναδείχτηκε με την επιρροή των ινδο-ιρανικών θρησκευτικών παραδόσεων της συμβολικής του χρώματος[4], τη λειτουργία και τη σημασία του χρώματος στο πρωτόκολλο της αυλής στη Ρώμη και στο Βυζάντιο, τη χρήση του χρώματος στην ελληνική τέχνη και τα χρώματα της φύσης, που συνιστούσαν το θεμέλιο όλων των διαδοχικών συνδυασμών και των πολυσύνθετων συμβολικών παραστάσεων.

Κατά τον Ε΄-ΣΤ΄ αιώνα είχε ήδη διαμορφωθεί στο Βυζάντιο ένα λεξικό χρωμάτων περισσότερο ή λιγότερο σταθερό, βασισμένο σ' ένα μικρό κύκλο σημαντικών χρωμάτων. Η σημειολογία των θεμελιωδών χρωμάτων, σχετιζόμε-

1. Βλ. *G. Mathew*, Byzantine Aesthetics, London 1963, σ. 5.
2. Βλ. *I. Danilova*, Από το Μεσαίωνα στην Αναγέννηση. Ο σχηματισμός του καλλιτεχνικού συστήματος του πίνακα στον ΙΔ΄ αιώνα (ρωσικά), Μόσχα 1975, σ. 83.
3. Λόγος πρώτος αιτιολογητικός προς τους διαβάλλοντας τας αγίας εικόνας, PG 24, 1268 B: «Ἕλκει με πρὸς θέαν τῆς γραφῆς τὸ ἄνθος, καὶ ὡς λιμὴν τέρπει τὴν ὅρασιν, καὶ λεληθότως ἐναφίησι τῇ ψυχῇ δόξαν Θεοῦ».
4. Πρβλ. *F. Haeberlein*, Grundzüge einer nachantiken Farbenikonographie, «Romisches Jahrbuch jür Kunstgeschichte» 3 (1939), σ. 93).

νη με την αρχή του συνδυασμού, πληρωνόταν εν τω μεταξύ με φιλοσοφικο-θεολογική έννοια, βρίσκοντας έκφραση στο σύστημα συμβολικών εικόνων του Ψευδο-Διονυσίου. Βάση του χρωματικού κανόνα ήταν το πορφυρό, το λευκό, το κίτρινο (χρυσό) και το πράσινο[5]. Αξιοσημείωτη σπουδαιότητα αποδιδόταν επίσης στο γαλανό και στο μαύρο.

Στο βυζαντινό πολιτισμό μεγάλη ήταν η σημασία του πορφυρού χρώματος, που συμβόλιζε προπάντων το αυτοκρατορικό χρώμα. Μόνο ο βασιλιάς υπέγραφε με ερυθρό μελάνι, καθόταν σε πορφυρό θρόνο και φορούσε ερυθρά υποδήματα. Στη λατρεία το ευαγγέλιο της αγίας τράπεζας ήταν χρώματος ερυθρού. Στον ΣΤ΄ αι. οι καλλιτέχνες της πρωτεύουσας δημιούργησαν μια σειρά χειρογράφων σε ερυθρή περγαμηνή[6]. Η Γ΄ Οικουμενική Σύνοδος της Εφέσου το 431 αποφάσισε να απεικονίζεται η Θεοτόκος και η Αγία ΄Αννα με πορφυρά ενδύματα σε ένδειξη υπέρτατου σεβασμού. Στην πρωτοχριστιανική εποχή το κόκκινο χρώμα είχε αποκτήσει μια διπλή σημειολογία. Στο ευαγγελικό επεισόδιο του εμπαιγμού του Χριστού οι ρωμαίοι στρατιώτες τον είχαν ντύσει με μια πορφυρή χλαίνη, σύμβολο της αυτοκρατορικής δύναμης, και «τον εχλεύαζαν λέγοντας: ζήτω ο βασιλιάς των Ιουδαίων, και έφτυναν επάνω του και παίρνοντας ένα καλάμι τον κτυπούσαν στο κεφάλι»[7]. Για τους στρατιώτες αυτή η χλαίνη ήταν αντικείμενο φάρσας και ακόμη ένας τρόπος για να χλευάσουν το Χριστό. Για τους χριστιανούς η πορφυρή χλαίνη, κυρίως στην παράσταση «του χλευασμού», ήταν το σύμβολο της αυθεντικής «βασιλείας» του Χριστού και η ένδειξη του μαρτυρίου του.

Στη λατρευτική πράξη «το πορφυρό χρώμα των ιερατικών αμφίων» ήταν σύμβολο και ανάμνηση της πορφυρής χλαίνης[8]. Η διπλή χειρονομία προς το πορφυρό διατηρήθηκε σαφώς κατά τη διάρκεια όλης της βυζαντινής ιστορίας. Στην αρχή του ΙΓ΄ αι. αποκαλύπτεται ξεκάθαρα, όπως υπογραμμίζει ο A. P. Kazdan στο έργο του Νικήτα Χωνιάτη, ανώτατου υπαλλήλου, ρήτορα της αυλής, ιστορικού και συγγραφέα. Σε ορισμένες περιπτώσεις αυτός αναφέρεται στην πορφύρα με παραδοσιακό σεβασμό, σε άλλες με μισόκρυφη ειρωνεία. Κατά την κρίση του «η αυτοκρατορική πορφύρα ταυτίστηκε με την αιμοβόρα σκληρότητα της αυτοκρατορικής αυθαιρεσίας»[9].

Παρόμοιο τονισμένο ενδιαφέρον για το πορφυρό χρώμα στη σφαίρα της κοσμικής και εκκλησιαστικής δύναμης προερχόταν με όλη τη σαφήνεια από τα

5. Βλ. *G. Mathew*, Byzantine Aesthetics... σ. 88. *K. Onasch*, Die Ikonenmalerei. Grundzüge einer systematischen Darstellung, Leipzig 1968, σ. 47-49.

6. Για τους κώδικες αυτούς γραμμένους σε ερυθρή μεμβράνη (Γένεση της Βιέννης, Ευαγγέλια της Σινώπης και του Rossano Καλαβρίας) πρβλ. *A. Grabar*, L' age d' or de Justinien, Paris 1966, σ. 197-202.

7. *Ματθ.* 27, 29-30.

8. Βλ. *Σωφρονίου Ιεροσολύμων*, Comentarius Liturgicus (Λειτουργικό Υπόμνημα), PG. 87, 3, 3988A: «καὶ πάλιν ὅτι χλαμύδα κοκκίνην ἐφόρεσεν ὁ Χριστὸς ἐν τῷ πάθει».

9. Βλ. *A.P. Kazdan*, Το βιβλίο και ο συγγραφεύς στο Βυζάντιο (ρωσικά), Μόσχα 1973· *του ίδιου*, Το χρώμα στο καλλιτεχνικό σύστημα του Νικήτα Χωνιάτη, στο «Βυζάντιο. Οι νότιοι σλάβοι και η αρχαία Ρωσία. Η Δυτική Ευρώπη» (ρωσικά), Μόσχα 1973, σ. 133-134.

ψυχοφυσικά χαρακτηριστικά του. Εσωκλείοντας ζώνες του φάσματος (τη γαλανή και την κόκκινη), κατά φύση μη μπορώντας να ενωθούν, αυτό το χρώμα κλείνει αφ' εαυτού ένα χρωματικό κύκλο. Όπως παρατηρούσε ο Goethe, η δράση και η φύση αυτού του χρώματος είναι μοναδικές στο είδος τους. Αυτό συγκεντρώνει μέσα του τα μέρη, ενεργητικό και παθητικό, ζεστό και ψυχρό του χρωματικού κύκλου στην έσχατη έντασή τους, δηλαδή συγκεντρώνει και εξαλείφει τις αντιθέσεις. Με πορφυρά χρώματα επενδύονται και «η αξιοπρέπεια των γηρατειών» και «η γοητεία της νεότητας», και δια μέσω ενός πορφυρού γυαλιού βλέπουμε τη φύση σ' ένα «τρομοκρατικό φως». «Έτσι πρέπει να εμφανιστούν γη και ουρανός την ημέρα της Δευτέρας Παρουσίας»[10].

Στη βυζαντινή συμβολική των χρωμάτων η πορφύρα ένωνε το αιώνιο, το θείο, το μεταφυσικό (γαλάζιο, ουρανί) με το γήινο (κόκκινο). Το πορφυρό χρώμα συγκεντρώνοντας μέσα του τις αντιθέσεις προσέλαβε ειδική σημαντικότητα σε μια παιδεία αντινομικής σκέψης. Η παιδεία του ματιού ήταν καθορισμένη, σε αντίθεση με εκείνη της σκέψης. Δεν είναι τυχαίο ότι η πορφύρα δεν βγήκε πρακτικά απ' το κωνσταντινοπολίτικο περιβάλλον, και αντικαταστάθηκε από πιο απλά χρώματα, το κόκκινο και το γαλάζιο, ενώ στο μαφόριο της Θεοτόκου μετριάστηκε με το καστανό.

Το κόκκινο είναι στον Ψευδο-Διονύσιο το χρώμα της φλόγας, της φωτιάς[11], και οι «θείες ενέργειες» αποκαλύπτονται στη φωτιά «με εικόνες προσιτές στις αισθήσεις»[12]. Επίσης το κόκκινο είναι «ζωοποιός θερμότητα» και – βαρύ, διάπυρο, επιδεικτικό – είναι το σύμβολο της ζωής, ενώ είναι εν τω μεταξύ το χρώμα του αίματος, προ πάντων του αίματος του Χριστού και, κατ' ακολουθία, σύμφωνα με τη θεολογική επιχειρηματολογία, η ένδειξη της αλήθειας της ενσάρκωσής του και της σωτηρίας του για το ανθρώπινο γένος. Στη βυζαντινή ζωγραφική, σε ανταπόκριση της δομής της παράστασης και της μορφής, το κόκκινο προσέλαβε μια εκτεταμένη κλίμακα καλλιτεχνικών σημασιών[13].

Συχνά στο κόκκινο ήταν αντίθετο το λευκό, που, διαφορετικά απ' ό,τι συμβαίνει στη ζωγραφική της σύγχρονης Ευρώπης, είχε ισότητα δικαιωμάτων με τα άλλα χρώματα[14]. Πρόκειται για ένα απλό χρώμα που υποδηλώνει, κατά την κρίση του Ψευδο-Διονυσίου, τη φωτεινότητα, «τη συγγένεια με το θείο φως»[15].

10. Βλ. *I.W. Goethe*, Schriften zur Farbenlehre, στο Gesamtausgabe der Werke, Stuttgart 1959, XXI, σ. 238.
11. Περί της Ουρανίας Ιεραρχίας, PG. 3, 336 CD: «... ἢ ὡς ἐρυθρὰς (τὰς πολυχρωμάτους ἰδέας), τὸ πυρῶδες».
12. Περί της Ουρανίας Ιεραρχίας, PG. 3, 329 CD: «Καὶ πολλάς ἄν τις εὕροι τοῦ πυρός ἰδιότητας οἰκείας, ὡς ἐν αἰσθηταῖς εἰκόσι, Θεαρχικῆς ἐνεργείας».
13. Για μερικές απ' αυτές βλ. *V. V. Buckov*, Η αισθητική σημασία του χρώματος στην ανατολική χριστιανική τέχνη, στα «Ζητήματα ιστορίας και θεωρίας της αισθητικής» (ρωσικά), Μόσχα 1975, σ. 132-133.
14. Βλ. *N.N. Volkov*, Το χρώμα στη ζωγραφική, Μόσχα 1965, σ. 105.
15. Περί της Ουρανίας Ιεραρχίας, PG 3, 337 AB: «καὶ λευκῶν μὲν ὄντων, τὸ λαμπρόν, καὶ ὡς μάλιστα τοῦ θείου φωτός συγγενές». Ο όρος λευκός έχει και τη σημασία λαμπρός, φεγγοβόλος, αργυρός, ανοικτός, φωτεινός, καθαρός.

Να, γιατί τα ενδύματα του Χριστού στη Μεταμόρφωση είναι λευκά, φωτεινά[16]. Από τα αρχαία χρόνια το λευκό είχε τη συμβολική σημασία της «καθαρότητας», της απόστασης απ' τα εγκόσμια (χρωματιστά) και της επιδίωξης της πνευματικής απλότητας. Στην καινοδιαθηκική και απόκρυφη γραμματεία οι άγγελοι και οι νέοι είναι ντυμένοι κατά κανόνα με λευκά ενδύματα. Αυτό το χρώμα έχει μια συμβολική υπευθυνότητα στην Αποκάλυψη. Ο Γερμανός Κωνσταντινουπόλεως (Η΄ αι.) και ο Συμεών Θεσσαλονίκης (ΙΕ αι.) επέδειξαν στα έργα τους μεγάλο ενδιαφέρον για τα λευκά ενδύματα. Η συμβολική του λευκού επίσης πολυσημαντική βασιζόταν στην αρχή της οπτικής ένωσης. Έτσι η λευκή δαλματική παριστά την εικόνα της σάρκας του Χριστού[17], τα καθαρότατα απαθή ενδύματα της δόξας του Θεού[18], και αποκαλύπτει τη θεία αίγλη[19]. Είναι το ένδυμα το αδέκαστον[20]. Οι άγιοι και οι δίκαιοι των εικόνων και των τοιχογραφιών απεικονίζονται συχνά με λευκά ενδύματα. Κατά κανόνα το σώμα του Βρέφους Χριστού στη Γέννηση, οι ψυχές των δικαίων στους κόλπους του Αδάμ και η ψυχή της Θεοτόκου στην Κοίμηση είναι τυλιγμένες με ταινίες λευκού χρώματος. Σύμβολο καθαρότητας και απόσπασης απ' ό,τι είναι επίγειο, θεωρείται το λευκό των λινών που περιτύλιξαν το σώμα του Χριστού στον τάφο και το λευκό του όνου κοντά στο λίκνο του Βρέφους-Χριστού στη Γέννηση. Το λευκό είναι το χρώμα της προαιώνιας σιωπής. Όπως ο τοίχος ή ο λευκός πίνακας μπροστά στο ζωγράφο, αυτό κρύβει μέσα του τις ατέλειωτες δυνάμεις κάθε πραγματικότητας, κάθε παλέτας.

Το μαύρο, σε αντίθεση με το λευκό, είναι η ουσία της εκπλήρωσης κάθε φαινομένου, είναι το χρώμα του τέλους, το χρώμα του θανάτου. Το μαύρο ένδυμα είναι ένδειξη θλίψης[21]. Στην εικονογραφία της Γέννησης του Χριστού μόνο τα βάθη του σπηλαίου – σύμβολο του τάφου, του άδη – ζωγραφίζονται μαύρα. Αυτή η σημασία του μαύρου ήταν τόσο στερεότυπη, που οι πιο εξαίρετοι ζωγράφοι, επιθυμώντας να την αποφύγουν εκεί όπου χρειαζόταν το μαύρο χωρίς καμιά αξία συμβολική, ή το αντικαθιστούσαν με το βαθύ γαλάζιο και το βαθύ καστανό ή το διόρθωναν με φωτισμούς χρώματος γαλάζιου-ουρανί.

Η αντίθεση «λευκού-μαύρου», που σε πολλούς πολιτισμούς είχε σημασία αρκετά παγιοποιημένη «ζωής-θανάτου», εισήλθε στη ζωγραφική των βυζαντι-

16. *Ματ.* 17, 2: «τὰ δὲ ἱμάτια αὐτοῦ ἐγένετο λευκὰ ὡς τὸ φῶς».

17. Βλ. *Σωφρονίου Ιεροσολύμων*, Commentrerius Liturgicus (Λειτουργικό Υπόμνημα) PG. 87, 3, 3988 Β: «τῦπος δέ ἐστι τῆς σαρκός τοῦ Χριστοῦ ὡς λευκὸν καθὼς καὶ ἡ ἀνθρωπίνη σάρξ».

18. Βλ. *Συμεών Θεσσαλονίκης*, Περί των ιερών χειροτονιών, PG 155, 368 D: «τὸ λευκὸν δὲ στιχάριον τὴν καθαρωτέραν τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ περιβολὴν ἀπαθῆ ἐμφαῖνον».

19. Βλ. *Γερμανού Κωνσταντινουπόλεως*, Ιστορία Εκκλησιαστική και μυστική θεωρία, PG 98, 393 C: «πρῶτον μὲν τὸ στιχάριον λευκὸν ὂν τῆς θεότητος τὴν αἴγλην ἐμφαίνει καὶ τοῦ ἱερέως τὴν λαμπρὰν πολιτείαν».

20. Βλ. *Συμεών Θεσσαλονίκης*, Περί της ιεράς λειτουργίας, PG 155, 257 D: «ὁ δὲ ἀρχιερεὺς ἐνδύεται μέν, ὡς εἰρήκαμεν, τὸ στιχάριον, ὡς ἔνδυμα ἀφθαρσίας φωτεινοῦ καὶ ἁγιωσύνης».

21. Βλ. *Συμεών Θεσσαλονίκης*, Περί των ιερών χειροτονιών, PG 155, 396 Α: «ὁ ἀναγνώστης ἀμφιέννυται, μέλαν ὄν, διὰ τὴν ταπείνωσιν, ὡς εἰρήκαμέν τε καὶ συστολήν. Τοιαῦτα γάρ τὰ τοῦ πένθους».

νών με μια ακριβή εικονογραφική διατύπωση, δηλαδή μια λευκή μορφή περιτυλιγμένη με ταινίες στο βάθος ενός μαύρου σπηλαίου (το Βρέφος-Χριστός στη Γέννηση, ο Λάζαρος στην ανάστασή του).

Το πράσινο (χλοερό) συμβόλιζε τη νεανικότητα και το σφρίγος. Είναι το τυπικό χρώμα που στις παραστάσεις αντιτάσσεται στα θεία και μεγαλοπρεπή χρώματα, δηλαδή το πορφυρό, το χρυσό και το ουρανί. Χρώμα της χλόης και των φύλλων, το πράσινο είναι υπερβολικά υλικό και κοντά στον άνθρωπο, με τη γαλήνια καθημερινότητά του. Στις ζωγραφικές παραστάσεις είναι κατά κανόνα το χρώμα των οργωμένων αγρών. Μαζί με το λευκό και το χρυσό κυριαρχούσε στην τελειοποιημένη παλέτα των χρωματιστών μαρτύρων της Αγ. Σοφίας στην Κωνσταντινούπολη[22].

Το βαθύ γαλάζιο (κυανό), που κατά τη γνώμη του Ψευδο-Διονυσίου συμβολίζει τα αγνώριστα μυστικά, αρχίζει την ακριβή σειρά συναπτόμενη με την αντίληψη του χρώματος του ουρανού. Απ' εδώ είναι και η μικρότερη υλικότητα και «αισθητικότητα» αυτού του χρώματος, η ισχυρή πνευματική μαγεία του. Στην ανατολική χριστιανική παιδεία εθεωρείτο το σύμβολο του μεταφυσικού κόσμου, και συνδεόταν με την αιώνια αλήθεια του Θεού[23].

Η Μεταμόρφωση του Θεοφάνη του Έλληνα στην Πινακοθήκη Τρετιάκωφ της Μόσχας έχει διαπερασθεί από την ψυχρή ουράνια λαμπρότητα του μεταφυσικού «φωτός του Θαβώρ», ακτινοβολημένη από τις ουράνιες σφαίρες που περιβάλλουν το Χριστό. Οι φωτισμοί της και οι αντανακλάσεις της διασκορπίζονται σ' όλη την εικόνα. Βλέπουμε τους φωτισμούς στα ενδύματα του Ηλία, του Μωυσή, των αποστόλων, στις πλαγιές των βουνών, στη γη και στα δέντρα. Επίσης και τα ενδύματα του Χριστού έχουν μια υποκύανη απόχρωση. Βρισκόμαστε εμπρός σε μια καλλιτεχνική παράσταση που μεταδίδει μια πληροφορία μη εννοιολογική στην υπέρτατη αλήθεια της χριστιανικής οικουμένης, διότι τέτοια πληροφορία, όπως ήδη έχει διαπιστωθεί, ακτινοβολείται από την υπερφυσική θεότητα με τον τρόπο της φωτεινής ενέργειας στο ιεραρχικό σύστημα μετάδοσης της ίδιας πληροφορίας.

Το κίτρινο (ξανθό) εθεωρείτο από τον Ψευδο-Διονύσιο όμοιο με το χρυσό και το χρυσό όμοιο με το φως. Από τα αρχαία χρόνια η μεγαλοπρέπεια του χρυσού ήταν στο σύνολο φορέας φωτός, μια ακτίνα ψυγμένου ήλιου. Για τον άνθρωπο της αρχαιότητας ο ήλιος είναι Αυτοκράτορας και Θεός, και γι' αυτό το χρυσό προσελάμβανε ανώτερη συμβολική αξία. Αλλά από τις απώτερες εποχές το χρυσό σήμαινε πλούτο και άρα δύναμη. Η λάμψη του χρυσού χαροποιεί την όραση. Οι Αιγύπτιοι, οι αρχαίοι Εβραίοι, κυρίως κατά την εποχή του Σολομώντα, και οι Έλληνες κατασκεύαζαν μια ποσότητα χρυσών περιδέραιων. Πολλά ελληνικά γλυπτά είναι κατασκευασμένα με την ενθετική μέθοδο χρυσού

22. Βλ. *G. Mathew*, Byzantine Aesthetics.... σ. 89.
23. Πρβλ. *P. Florenskij*, Στήλη και θεμέλιο της αλήθειας (ρωσικά), Μόσχα 1914, σ. 375, 555.

ή άλλων πολύτιμων υλικών. Η υψηλή σημασία του χρυσού, κυρίως ως συμβόλου του φωτός και ιδιαίτερα του αδιαπέραστου φωτός του Θεού, «υπερφωτεινή νεφέλη» κατά την έκφραση του Ψευδο-Διονυσίου, πέρασε επίσης στη βυζαντινή παιδεία αποκτώντας ένα νέο φάσμα χαρακτηριστικών στο εξής χριστιανικών[24].

Σαν διακοσμητικό στοιχείο το χρυσό είχε υψηλή εκτίμηση στην κοσμική και εκκλησιαστική διοίκηση του Βυζαντίου. Με το χρυσό και με επίχρυσα υλικά ετοιμαζόταν πολλά κοσμήματα για εκκλησίες και κτίρια, λειτουργικά σκεύη και διακοσμήσεις, μικρά γλυπτά και εγχάρακτες παραστάσεις. Τα αυτοκρατορικά ενδύματα ήταν υφασμένα με χρυσό και στην αίθουσα του θρόνου σύμφωνα με τη γραφική περιγραφή του επισκόπου Liutprando της Κρεμόνας, που επισκέφθηκε την Κωνσταντινούπολη κατά το Ι΄ αιώνα, υπήρχε εκεί μια ποσότητα αριστουργηματικών αντικειμένων χρυσών ή επιχρύσων. Αναρίθμητα ήταν τα χρυσά της Αγ. Σοφίας. Ο Ιουστινιανός είχε άμεση πρόθεση να επενδύσει με χρυσό τους τοίχους και το δάπεδο της εκκλησίας[25].

Στην εικαστική τέχνη, προπάντων στα ψηφιδωτά και στις εικόνες, το χρυσό εκπλήρωνε τη σπουδαιότερη λειτουργία ειδικού συμβολικού βάθους με καλλιτεχνική αξία. ΄Οπως διαπιστώνει ο Haeberlein, ήταν ένα σημαντικό εκφραστικό «εναρμονισμένο μέσο»[26] στη βυζαντινή γλώσσα των χρωμάτων. Οι φωτεινές ιδιότητες του χρυσού διευκόλυναν τέτοιου είδους εναρμόνιση, μετέχοντας ενεργώς στη δημιουργία της καλλιτεχνικής εικόνας. Η πλούσια χρήση του χρυσού βάθους των περίφημων ψηφιδωτών, εικόνων και μικρογραφιών χειρογράφων δεν είναι πλουτοκρατική ή κενόδοξη επίδειξη των βυζαντινών εκκλησιαστικών ή αυτοκρατορικών χορηγών τους. Δεσπόζει πάντοτε ο πνευματοκρατικός και θεολογικός χαρακτήρας στη ζωγραφική των υπόψη έργων. Ο χρυσός κόσμος της βυζαντινής εικονογραφίας προτυπώνει τον υπερφυσικό κόσμο της ουράνιας Ιερουσαλήμ. Οι άφθονες διακοσμήσεις χρυσού βάθους με κάθε είδους σχέδια, σχήματα, παραστάσεις απ'το ζωϊκό και φυτικό βασίλειο συνιστούν εκφραστική προτύπωση της παραδείσιας τρυφής.

Στην τέχνη όλα αυτά τα χρώματα, ήδη από μόνα τους πολύ σημειολογικά, συγκεντρώνονταν στις πολυσύνθετες και πολύτιμες κατασκευές των εντοίχιων και φορητών ψηφιδωτών, των τοιχογραφιών, των φορητών εικόνων και των εικονογραφημένων χειρογράφων, των οποίων η σπουδαιότητα ήταν αξιολογότατη στη βυζαντινή εποχή. Η χρωματική αυτή ποικιλία και ο πλούσιος φωτιστικός εμποτισμός, που παρατηρείται τόσο στα καλλιτεχνικά έργα όσο και στις λατρευτικές εκδηλώσεις και στις αυλικές τελετές, συνθέτουν την εικόνα μιας εκλεπτυσμένης αισθητικά και υπέροχης πνευματικής βυζαντινής κοινωνίας.

24. Βλ. *S.S. Averincev*, Το χρυσό στο σύστημα των συμβόλων της παλαιοβυζαντινής παιδείας, στο «Βυζάντιο. Οι νότιοι Σλάβοι και η αρχαία Ρωσία. Η Δυτική Ευρώπη» (ρωσικά), Μόσχα 1973, σ. 43-52.

25. Βλ. *S. Dil*, Ο Ιουστινιανός και ο βυζαντινός πολιτισμός του ΣΤ΄ αιώνα (ρωσικά), Αγία Πετρούπολη 1908, σ. 491.

26. Βλ. *F. Haeberlein*, Grundzüge einer nachantiken Farbenikonografie..., σ. 96.

Η σύγχρονη πολιτική και η πολυταξιδεμένη θεολογία του προσώπου
(Μύθοι και πραγματικότητες)

Χριστόφορος Γ. Παπασωτηρόπουλος

Το θέμα που θα πραγματευτούμε είναι τόσο ευρύ που μόνο επισημάνσεις μπορούμε να κάνουμε, και ίσως κάποια σημεία δώσουν την ευκαιρία για διάλογο. Το βασικό σχέδιο πάνω στο οποίο θα στηριχτεί το κείμενο αυτό είναι το εξής: α) παρατήρηση και περιγραφή της πολιτικής σήμερα, β) πώς εκφράζεται στη σύγχρονη θεολογία.

Προϋπόθεση για έναν επιστημονικό ορισμό της έννοιας της πολιτικής είναι να δούμε πώς χρησιμοποιείται ο όρος με την καθημερινή του σημασία. Κάποιες απαντήσεις σε ένα τέτοιο ερώτημα είναι ίσως ενδεικτικές:

Η πολιτική είναι:

– ένα είδος *«πεπρωμένου»* με το οποίο πρέπει να συμβιβαστεί ο καθένας

– οι *αποφάσεις των «υψηλά ισταμένων»*

– ένα *«βρώμικο παιχνίδι»*

Οι προτάσεις αυτές αποδεικνύουν την αποστασιοποίηση των ατόμων από τον κόσμο της πολιτικής:

– είτε επειδή δεν μπορούν να επέμβουν (στο «πεπρωμένο» ή στις αποφάσεις των «υψηλών προσώπων»)

– είτε επειδή δεν θέλουν να αναμειχθούν στο «βρώμικο παιχνίδι».

α) Ο «μονόδρομος» και οι πολιτικές αντιθέσεις

Ζώντας κανείς σε ένα περιβάλλον όπου οι διεθνείς ανακατατάξεις, καθώς και οι μεταλλαγές του λόγου του πολιτικού-επαγγελματία είναι καθημερινές και μεταβάλλονται με γοργό ρυθμό, είναι δύσκολο να μιλήσει κανείς γι' αυτές με σαφήνεια και να προσπαθήσει να φανταστεί τις μελλοντικές εξελίξεις στην πορεία της ανθρωπότητας. Παρ' όλ' αυτά έχοντας κατά νου τη σημασία της πολιτικής και τη μορφή της από την αρχαία Ελλάδα, το Βυζάντιο, το Μεσαίωνα, την περίοδο του Διαφωτισμού, μπορεί κανείς να διακρίνει τα βασικά χαρακτηριστικά της πολιτικής και να τα συσχετίσει με το παρελθόν.

Η πολιτική εμφανίζεται να πραγματοποιεί τα πάντα για τον άνθρωπο. Στόχος η οικουμενική δικαιοσύνη, η ειρήνη και η ανάπτυξη της οικονομίας των κρατών, όπως αυτά διαχειρίζονται και διακανονίζονται από τους πολιτικούς-επαγγελματίες[1]. Τα παραπάνω εκφράζονται και πραγματώνονται μέσα από τους *θεσμούς*

1. «Βασικό στοιχείο της πολιτικής από πάνω και της πολιτικής του επαγγελματία είναι η παθητικοποίηση του ανθρώπου και η υποχρέωση του να αναλάβει το ρόλο του αποδέκτη των ενεργειών της. Ο άνθρωπος από υποκείμενο της πολιτικής, αφού τον ενδιαφέρει άμεσα, ως αναφερόμενη στη συγκρότηση της δημόσιας ζωής, μεταβάλλεται σε αντικείμενό της. Η επισήμανση αυτή ισχύει για όλα τα πολιτικά συστήματα, άσχετα από την μονοκομματική, πολυκομματική ή ολιγαρχική μορφή. Η διαφορά τους

που η πολιτεία έχει διαμορφώσει και αποτελούν γι' αυτήν κέντρα έκφρασης και διόδους διεκδίκησης των στόχων της. Κατά συνέπεια, οι θεσμοί έχουν ενδυθεί μια ιερότητα απαραβίαστη και αναμφισβήτητη[2]. Το δικαίωμα του πολίτη να παρεμβαίνει και να αποφασίζει για πράγματα που τον αφορούν έχει εκχωρηθεί σε μικρές ομάδες συγκεντρωτικής εξουσίας που φαίνεται ότι διαχειρίζονται τα κοινά για χάρη του κάθε ανθρώπου. Η Βουλή (ή η συνήθως λεγόμενη *Κοινοβουλευτική ολιγαρχία*) συγκροτεί νόμους, προστατευτικές διατάξεις, αποφασίζει, ψηφίζει και καθορίζει την πορεία της χώρας, την εσωτερική και την εξωτερική της πολιτική. Ο πολιτικός αποτελεί τον *διαμεσολαβητή* ανάμεσα στον πολίτη και τα δικαιώματά του. Κάθε πολίτης δεν αποφασίζει άμεσα για την τύχη του, αλλά πείθεται να νομιμοποιήσει μια ολιγαρχία για να τον εκπροσωπεί. Αυτό ντύνεται με τη μορφή του «φυσικού δικαίου» (καμία σύγχυση με το «φυσικό δίκαιο» του Γαλλικού Διαφωτισμού). Είναι φυσικό ο πολίτης να μην μπορεί να αποφασίζει, οι νόμοι να διαμορφώνονται από τη μειοψηφία σε σχέση με το λαό ενός Κοινοβουλίου, οι νόμοι να μην εκφράζουν όλους αλλά τους περισσότερους (θα είχε σημασία να δει κανείς ποιος ακριβώς είναι ο λαός στον οποίο αναφέρεται η κρατική εξουσία και ποιους ουσιαστικά εξυπηρετεί). Με αυτόν τον τρόπο, ο πολίτης μετατρέπεται από υποκείμενο σε αντικείμενο, χωρίς να μπορεί να ελέγξει τη ζωή του, τα δικαιώματά του, τις μορφές ελευθερίας, τις επιλογές του στην καθημερινή, αλλά και στην συνολικότερη κοινωνική πρακτική.

Επιπλέον η εξουσία δημιουργεί ή προβάλλει ως επικίνδυνες επιμέρους κρίσεις, με σκοπό να καλλιεργεί το φόβο του πιθανού χάους και να προτείνει μια μόνο λύση (ο γνωστός «*μονόδρομος*»). Η «κρίση» και η κρισιολογία φέρει τους διαχειριστές της εξουσίας ως «*σωτήρες*». Δημιουργείται πρόσφορο έδαφος για την διαιώνισή της ως αναγκαιότητας. Η ύπαρξή της είναι αναγκαία. Η λύση είναι μία και μόνη: η αναγνώρισή της και η εμπιστοσύνη της από το λαό. «Η μορφή του πολιτικού συστήματος στην οποία κυριαρχεί είναι η άριστη, και επικεντρώνει τον διάλογο γύρω από αυτήν. Η θέση αυτή επιτυγχάνεται με την αντιπαράθεση απέναντι σε άλλες υπαρκτές λύσεις-μορφές που θεωρούνται χειρότερες. Απώτερος στόχος της η διατήρηση και ο έλεγχος της δύναμης. Ο διάλογος σε τέτοιου είδους αντιπαραθέσεις, όταν κινείται, δεν οδηγεί στην αποδυνάμωση της συγκεντρωμένης δύναμης. Τίποτε δεν εγγυάται ότι μια μεταβολή, ένα άλλο άγνωστο σύστημα θα κάνει τα πράγματα καλύτερα. Αυτό οδηγεί στην προσπάθεια να καλλιεργείται η αντίληψη των μοναδικών λύσεων»[3].

έγκειται στο διαφορετικό βαθμό έντασης του αυταρχισμού και τις μορφές, εμφανείς ή ραφιναρισμένες, με τις οποίες εκδηλώνεται»· Ι. Πέτρου, *Εκκλησία και Πολιτική στην Ελλάδα (1750-1909)*, Θεσσαλονίκη 1990, σ. 20.

2. Το σύστημα της εξουσίας φροντίζει να νομιμοποιείται και να χαρακτηρίζεται ως μοναδικό. Η αλλαγή της εξουσίας δεν είναι τίποτε άλλο παρά η διαιώνιση μιας αντιπαράθεσης για τη διαχείριση της εξουσίας από μικρές μη αντιπροσωπευτικές ομάδες. Η αντιπαράθεση αυτή κινείται συνήθως σ' ένα διπολικό σχήμα διαλεγομένων. Την πραγματικότητα αυτή ερμήνευσε ο Vilfredo Paretto με την εναλλαγή των elites και την αντικειμενοποίηση των πολλών στα εργα του: *Πραγματεία γενικής Κοινωνιολογίας, Εγχειρίδιο Πολιτικής Οικονομίας, Τα σοσιαλιστικά συστήματα*. Για τη θεωρία αυτή του Paretto βλ. και R. Aron, *Η εξέλιξη της κοινωνιολογικής σκέψης* (ελλ. μτφ. Μ. Λυκούδη), τόμος Β΄, Αθήνα 1984, σ. 223-227, 249-251.

3. Ι. Πέτρου, ο.π., σ. 21.

Όλη αυτή η διαδικασία που τελικά νομιμοποιεί την πολιτική από πάνω, περιλαμβάνει έναν εμφανή ή καλυμμένο *διπολισμό* (κοινωνικοπολιτικός μανιχαϊσμός), που δικαιολογεί τις σωτηριολογικές ενέργειες της πολιτικής εξουσίας. Οι οποιεσδήποτε αντιπαραθέσεις στο πολιτικό πεδίο κινούνται ανάμεσα σε δύο το πολύ εξουσιαστικές δυνάμεις, και οι εναλλακτικές λύσεις έξω από αυτό το δίπολο θεωρούνται επίφοβες ως επικίνδυνες. Βασικό στοιχείο για την εμπέδωση και λειτουργικότητα του διπολισμού αυτού είναι η αδυναμία του ανθρώπου να επικοινωνήσει με άλλους. Το γεγονός αυτό οφείλεται πρώτα στην αδυναμία του ανθρώπου να παραδεχτεί την ύπαρξη των άλλων, την ενδεχόμενη διαφορετικότητά τους (βασική εκδήλωση του σύγχρονου ατομισμού και του νεο-ρατσισμού) και δεύτερο στην αυξανόμενη περιπλοκότητα της σύγχρονης ζωής μέσα από τις παγκόσμιες αλληλεξαρτήσεις και αλληλεπιδράσεις. Αυτό το πλέγμα των σχέσεων έρχεται να δυσχεράνει ακόμη περισσότερο η *γραφειοκρατία*, σπέρματα της οποίας συναντούμε στην Εκκλησία του Μεσαίωνα και πλήρη ανάπτυξή της ως ορθολογική και νομική μορφή στα, με καπιταλιστική οικονομία, εθνικά κράτη των νεότερων χρόνων. Μέσω αυτής επιτυγχάνεται *η συγκέντρωση*, διατηρείται η *συνέχεια*, εμπεδώνεται και εδραιώνεται το σύστημα. Η τελειοποίηση της οργάνωσης δε σημαίνει, σύμφωνα με τον Μαξ Βέμπερ, μόνο *τεχνική υπεροχή*, αλλά κρύβει και την τάση σχηματισμού *μηχανισμών υπακοής*, που τείνουν να στενεύουν τα όρια της ελευθερίας των ατόμων που ζουν σε γραφειοκρατικά οργανωμένες κοινωνίες[4].

β) Από τις πολιτικές αντιθέσεις στη soft ιδεολογία και τη soft ηθική

Ο Μάης του '68 αποτέλεσε παγκόσμιο ορόσημο στην ιστορία της πολιτικής. Έδωσε νέες κατευθύνσεις, διαμόρφωσε συνειδήσεις, προέβαλε οράματα, πότισε με επαναστατικότητα πλήθος ανθρώπων. Ανεξάρτητα από τις όποιες εκτιμήσεις του κινήματος εκείνου, γεγονός είναι ότι εισάγονται στην ιστορία νέα στοιχεία τα οποία, άλλοτε θετικά και άλλοτε αρνητικά, αφομοιώνονται από το σύστημα και τελικά πολλές φορές οδηγούνται σε εκτόνωση και αυτοαναίρεση στην πράξη[5]. «Ζούμε την τελική φάση ενός παιχνιδιού, που έφερε αντιμέτωπους δυο αντιπάλους που διάρκεσε σαράντα χρόνια: τον αγώνα της *«ιδεολογίας της διαχείρισης»* εναντίον της *«ιδεολογίας της απελευθέρωσης»*. Η διαμάχη μεταξύ των «τεχνοκρατών» και των «διανοουμένων» εξέφραζε τη σύγκρουση ανάμεσα σε δύο κυρίαρχα ρεύματα, των οποίων τη συγχώνευση και την εντροπία βλέπουμε σήμερα στην εγκατάλειψη των μακρόπνοων κοινωνικών σχεδίων, τη βάση στην οποία οργανώθηκαν οι ιδεολογικές συγκρούσεις, παρά σαν στερεότυπα και αυστηρά δομημένα δόγματα»[6]. Η αντιπαράθεση που οδηγεί στην εξεύρεση λύσεων, τώρα έχει μεταβληθεί σε αναζήτηση μιας μίνιμουμ συμφωνίας στο πολιτικό παιχνίδι. Η αντίληψη που κυριαρχεί είναι ότι τα πολιτικά προβλήματα είναι

4. Kurt Lenk, *Πολιτική Κοινωνιολογία*, Δίκαιο και Πολιτική 16, Θεσσαλονίκη: εκδ. Παρατηρητής, 1990, σ. 59.
5. Ντάνυ Κον Μπεντίτ, *Την αγαπήσαμε τόσο την επανάσταση*, Αθήνα: εκδ. Αλεξάνδρεια, 1989.
6. Περισσότερα στοιχεία για την *Soft*-ιδεολογία και την *soft*-ηθική υπάρχουν στο βιβλίο του François-Bernard Hyghe, *Η soft-ιδεολογία* ελλ. μτφρ. Ντ. Δαβάκη, Αθήνα: εκδ. Ευρωεκδοτική, 1990, σ. 38.

περισσότερο «τεχνικά», η πολιτική είναι «αναγκαίο κακό» και η στάση του πολίτη απέναντι σ' αυτή είναι απλώς και μόνο στάση καταναλωτή. Οι πολιτικοί μηχανισμοί έχουν στόχο την εξασφάλιση ενός μίνιμουμ απαραίτητων συλλογικών σχέσεων.

Κανένα κόμμα, δόγμα, θρησκεία ή κάτι άλλο δεν θα προσφέρει τη λύση των τεράστιων προβλημάτων που αντιμετωπίζει ο κόσμος, αλλά ούτε και θα σκεπάσει το κοινωνικό πεδίο με ένα ζεστό παραδεισένιο κάλυμμα. Στη θέση της όποιας τελεολογίας έρχεται η τέχνη της διαπραγμάτευσης, η νέα τέχνη της «σχετικότητας», ο μετριοπαθής πλουραλισμός. Η *soft*-ιδεολογία λειτουργεί καθαρά ως η ελάχιστη δυνατή ιδεολογία. Χρησιμεύει ιδιαιτέρως ως έκφραση του ακαθόριστου αισθήματος ότι οι υπάρχοντες πολιτικοί θεσμοί είναι αναπόδραστοι, γινόμενοι αποδεκτοί περισσότερο από συνήθεια και κόπωση παρά από πεποίθηση. Σύμφωνα με την τεχνοκρατική φιλελεύθερη προοπτική, «η πολιτική είναι μια μηχανή που συμβιβάζει και απαντά σε διεκδικήσεις... Οι νέοι οικονομολόγοι επιχείρησαν να καταστήσουν επίκαιρη αυτή τη θέση προσφέροντάς της μια περισσότερο οικονομική παρά κοινωνιολογική βάση. Γι' αυτούς το κράτος πρέπει να είναι και πολιτικά και ιδεολογικά ουδέτερο. Το κράτος-επιχείρηση δεν θα έκανε τίποτε άλλο παρά να υπακούει στους πολίτες μετόχους του. Οι αποφάσεις του θα ήταν το αποτέλεσμα της άθροισης πολυάριθμων ορθολογικών βουλήσεων»[7].

Η *soft*-ηθική, από την άλλη πλευρά, βασίζεται ουσιαστικά στο *φόβο*. «Ο κόσμος παραείναι φριχτός· ας δηλώνουμε πως είναι απαράδεκτος, αλλά ας προσπαθήσουμε να ζήσουμε...». Οι κυρίες του φιλοπτώχου και οι ιδιωτικοί οργανισμοί υπάρχουν για να παλέψουν ενάντια στην αθλιότητα του κόσμου, υποκαθιστώντας τοπικά και χρονικά το κράτος. Αυτός ο νέος πραγματισμός εκθειάζει το άτομο και διδάσκει την απομυθοποίηση των ιδεολογιών ως μακροκοινωνικών λύσεων. Συνδέει στενά την επιτήδεια πρωτοβουλία με την κοινωνική μοιρολατρεία»[8]. (Αξίζει σ' αυτό το σημείο να τονιστεί ότι τα μέσα μαζικής επικοινωνίας συμβάλλουν αποφασιστικά στη διαμόρφωση της *soft*-ηθικής, που εκδηλώνεται επ' ευκαιρία των χτυπημάτων της μοίρας. Το σόου της δυστυχίας παγιδεύει τον θεατή. Η εικόνα της όποιας δυστυχίας τού χαρίζει την ψευδαίσθηση της συμπάθειας μέσω της εικόνας. Το χρέος του εξαντλείται αμέσως μόλις αλλάζει η εικόνα και εμφανίζονται τα μεγάλα ζητήματα σε δεύτερη μοίρα σημαντικότητας, σαν μια διαδοχή από βίντεο-κλιπς). Έτσι ο λόγος για *αγώνα* γίνεται λόγος για *προσφορά* και *υποστήριξη*, όπου ο καθένας ανάλογα με τη συγκινησιακή του κατάσταση και την «ευαισθησία» του συμμετέχει στο μέτρο των δυνατοτήτων του. Επειδή συνήθως οι δυνατότητές του φαίνεται να είναι μηδαμινές, τελικά δεν συμμετέχει καθόλου, παρά αφήνει το απρόσωπο κράτος ν' αποφασίσει γι' αυτόν. Αντί για τον αγώνα για την κατάκτηση του «*αγαθού*» υπάρχει ο αγώνας για την όλο και περισσότερη «*αγαθοεργία*».

Η *soft*-ηθική προτείνει μια νέα ηθική πρακτική χωρίς κυρώσεις ή υποχρεώσεις, χωρίς αναστολές και ηθικισμούς, μια ηθική-θέαμα που έχει περιοριστεί απλώς και μόνο στο καθήκον του να εκφράζει τις αποδοκιμασίες... Απέναντι σε τέτοιους

7. Ό.π., σ. 80.
8. Ό.π., σ. 121.

δαίμονες μας καλεί να επιδοθούμε σε λεκτικούς εξορκισμούς. Η μόνη της φιλοδοξία σ' ένα κόσμο τον οποίο αναγνωρίζει ατελή, είναι να παρεμποδίζει το Κακό (που ονομάζεται κατά καιρούς κομμουνισμός, εθνικισμός, αναρχισμός, μεταναστευτικά ρεύματα κλπ.). Για να διασφαλίζει τι μπορεί να περισωθεί περιορίζεται πλέον στο να κατηγορεί και να αγανακτεί. Έτσι δεν αναλύεται πια η πολιτική συμπεριφορά, δεν αιτιολογείται, δεν εμβαθύνεται – κανείς δεν προσπαθεί άλλωστε – δεν δικαιολογείται με *«επειδή...»* ή με *«για να...»*, γιατί δεν τολμά να υποσχεθεί περισσότερη ισότητα, κοινωνική δικαιοσύνη, καλύτερη ποιότητα ζωής, αλλά υπενθυμίζει διαρκώς και ασταμάτητα με την απαραίτητη αγωνία ότι *«πρέπει να...»*.

Με αυτόν τον τρόπο διαμορφώνεται η λογική του «μονόδρομου» και, αργά αλλά σταθερά, γίνεται συνείδηση ότι μόνον ειδικοί εντεταλμένοι μας μπορούν να δώσουν την καλύτερη δυνατή λύση. Είναι φανερό ότι σήμερα δεν υπάρχει *κριτική* αλλά *αμφισβήτηση* του κοινωνικοπολιτικού γίγνεσθαι. Οι λέξεις επανάσταση, ανατροπή, αντίσταση, θα αποτελούν σύντομα – αν δεν αποτελούν ήδη – όρους και μηνύματα ταμπού. Ενώ αρχικά σκοπεύαμε να επαναστατήσουμε ενάντια σε μια άρχουσα τάξη, ένα κράτος, ένα καθεστώς, σε λίγο δε θα γνωρίζουμε τίποτε άλλο παρά ν' αμφισβητούμε το «λόγο του συστήματος», δηλαδή να μιλάμε ή να γράφουμε»[9].

Είναι χαρακτηριστικές οι τρεις *αποδημητικές ιδέες* που αναφέρονται στο ευρωπαϊκό δίπολο αριστερά-δεξιά που τείνει να εκλείψει:

«*Οπισθοδρόμηση*. Το θέμα είναι να διασφαλιστούν τα ουσιώδη, οι βασικές αρχές του 1780. Τα στηρίγματα του κράτους δικαίου, οι θεμελιώδεις αξίες της ελευθερίας, της ισότητας, της αλληλεγγύης.

Αποδυνάμωση. Οι διεκδικήσεις του παρελθόντος δεν έχουν ούτε λησμονηθεί ούτε απορριφθεί. Επαναλαμβάνονται μεμονωμένα σε ελάσσονα τόνο και διαχωρίζονται από κάθε φιλοδοξία ρήξης. Περνάμε έτσι από την κριτική της καταναλωτικής κοινωνίας στην προστασία του καταναλωτή, από τον οικολογικό χιλιασμό στην υπεράσπιση της ποιότητας ζωής, από την υποστήριξη των αυτονομιστικών κινημάτων στην απολογία της αποκέντρωσης, από την αυτοδιαχείριση σ' ένα αόριστο δικαίωμα λόγου μέσα στην επιχείρηση, από το ν' αλλάξουμε τη ζωή στα αιτήματα περί βιοτικών συνθηκών κτλ.

Μεταλλαγή. Οι ιδέες της δεξιάς αλλάζουν ορόσημο και θεωρούνται θετικές. Ο στρατός, οι νόμοι, οι θεσμοί, παύουν να ενσαρκώνουν το σύστημα και γίνονται αποδεκτές ως εκφάνσεις της δημοκρατίας και αναγκαίες συνθήκες ενός *cool* τρόπου ζωής»[10].

Έτσι συντελείται μια γεφύρωση ιδεολογιών συνεπικουρούμενη και από την κατάρρευση του υπαρκτού σοσιαλισμού στις Ανατολικές χώρες, γεγονός που προσφέρει άνετα μια κατ' επίφασιν επιβεβαίωση του νεοφιλελευθερισμού, η οποία κρατά τα σκήπτρα της μόνης ιδεολογίας που μένει όρθια, αδιάψευστη και αληθής[11].

9. Παρά τις θλιβερές απόψεις του F.B. Hyghe (ο.π. σελ. 126) η ιστορία κρύβει πάντοτε τις εκπλήξεις της, που ανατρέπουν κατά καιρούς την προγραμματισμένη από φιλήσυχους γραφειοκράτες πορεία της, παίρνοντας έτσι την εκδίκησή της...

10. Ό.π., σελ. 93.

11. Για την κριτική του νεοφιλευθερισμού ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζουν τα άρθα: α) Τάκη Φωτόπουλου, «Κοινωνικά αποτελέσματα του νεοφιλελευθερισμού», εφ. *Ελευθεροτυπία* 26.10.1991 και

Εύλογα καταλήγει κανείς μετά από αυτά σε μερικά καίρια και βασανιστικά ερωτήματα: Γιατί υπάρχει οργανωμένη κοινωνία; Υπηρετούν οι θεσμοί τον άνθρωπο; Η πολιτική μπορεί να μεταβάλλει τον πολίτη σε αντικείμενο; Μεταφερόμενα τα παραπάνω ερωτήματα στην γλώσσα της Θεολογίας θα μπορούσαν ίσως να συνοψιστούν σε αυτό: Το Πρόσωπο βρήκε τελικά την Εκκλησία του;

γ) Το Πρόσωπο αναζητά την Εκκλησία του

Είναι πάγια (;) θέση της ορθόδοξης θεολογίας, το νόημα και τη σημασία της ύπαρξής της να τα αντλεί μέσα από την κοινωνία. Για μια εικοσαετία περίπου αναπτύχθηκε στον ορθόδοξο χώρο η «θεολογία του Προσώπου». Γνωστοί και καταξιωμένοι θεολόγοι έκαναν τομή στη σύγχρονη θεολογία προβάλλοντας την αξία του ανθρώπινου Προσώπου, όπως αυτό βρίσκει τον τέλειο τρόπο της ύπαρξής του στην Τριαδική σχέση, και σε αντιπαράθεση με το αδιέξοδο προσωπείο της σύγχρονης πραγματικότητας. (Πρέπει εδώ να διευκρινιστεί ότι σκοπός της εργασίας αυτής, δεν είναι να αναλύσει για άλλη μια φορά την θεολογία του Προσώπου, αλλά να προσπαθήσει να βρει εφαρμογή. Προκύπτει όμως εύλογα το ερώτημα: Ποια σχέση έχει, παρά τα όποια θετικά, με την πραγματικότητα η προβολή ενός δόγματος ή μιας τέτοιας δεοντολογίας; Μήπως η υπέρμετρη ενασχόληση με το δέον εμπεριέχει τον κίνδυνο να παραγνωρίζονται συστηματικά τα κοινωνικά προβλήματα, που καθημερινά αντιμετωπίζει ο σύγχρονος άνθρωπος;

Η επιστημονική θεολογία μέσα από τη μελέτη της Παράδοσής μας καταλήγει στο να προβάλλει σαν πρόταση, τόσο για την επικοινωνία του ανθρώπου με τον συνάνθρωπό του όσο και για τη ζωή του γενικότερα, τον *«εν Χριστώ»* τρόπο ζωής. Σημασιολογικά αυτό για το σύγχρονο άνθρωπο δε λέει τίποτε. Η «εν Χριστώ» σωτηρία, όπως αρκετές φορές χρησιμοποιείται σήμερα, δε σημαίνει τίποτε περισσότερο παρά μια σιωπηρή μετάθεση των προβλημάτων σε μεταφυσικό επίπεδο. Είναι σαφές ότι η προσωπική οντολογία ενέχει τις καλύτερες αγαθές προθέσεις των εκφραστών της όσον αφορά στις προσωπικές σχέσεις, όχι όμως και τις ευρύτερες κοινωνικές σχέσεις, που διαρθρώνονται μέσα από την αναζήτηση της αξίας και της διαφορετικότητας του καθενός, ανεξαρτήτως δόγματος, θρησκείας, φυλής κτλ. Στην πράξη φαίνεται να καλλιεργεί μια ατομική κάθετη σχέση με το Θεό, παραγνωρίζοντας την οριζόντια σχέση μας με Αυτόν, μέσα από τη συμπάθεια και την επικοινωνία με τον αδελφό μας (όπου «αδελφός» μπορεί να είναι οποιοσδήποτε και όχι μόνο ο «πλησίον»).

Ο καινούριος κόσμος του Θεού δεν φαίνεται να έχει καμία σχέση με το παρόν. Έχει κάτι να πει η θεολογία για τη νέα φτώχεια, που με γοργούς ρυθμούς απλώνεται στον κόσμο· για τους νέους εθνικισμούς, για την πάσης φύσεως κατανάλωση (από προϊόντα μέχρι συνειδήσεις και ιδέες)· για την οικολογική καταστροφή που συντελείται μέρα με τη μέρα· για όλες αυτές τις «υλικές» και όχι «πνευματικές» προκλήσεις, που συστηματικά παραγνωρίζονται και στη θέση τους μπαίνουν «κενοί» μύθοι που δεν οδηγούν πουθενά;

29.02.1992· β) Νίκου Μουζέλη, «Νεοφιλελευθερισμός και ανάπτυξη. Πραγματικότητες και Μύθοι», εφ. *Βήμα* 6.09.87. Αξίζει να σημειωθεί ότι πέρα από την πρόσκαιρη αυτή ικανοποίηση, τα στατιστικά στοιχεία και οι αναλύσεις του νεοφιλελεύθερου πειράματος, όπου εφαρμόστηκε, δείχνουν εντελώς διαφορετικά πράγματα.

Τα οράματα είναι αυτά που μας οδηγούν, τα ιδεώδη είναι αυτά που μας κατευθύνουν. Δεν θα πρέπει να μας διαφεύγει και το ενδεχόμενο να παραμορφωθεί ο χαρακτήρας των οραμάτων αυτών. Όταν αυτά καταλήξουν να γίνουν θεολογικά μαθηματικά στα χέρια της «επιστήμης», τότε απομονώνονται από το κοινωνικό γίγνεσθαι και γίνονται ξύλινα ιδεογράμματα, που δεν αφορούν και δεν επηρεάζουν κανέναν. Η σύγχρονη θεολογία (πλην ορισμένων εξαιρέσεων βέβαια) θα έπρεπε να είναι μετα-μορφωτική και όχι παρα-μορφωτική του κόσμου και προσεγγίσιμη στον καθένα.

Συνεπώς ο όρος «Πρόσωπο» ή θα πρέπει να πάψει να μας απασχολεί ή θα πρέπει να του δοθεί το κοινωνικό νόημα που του αξίζει. Είναι χαρακτηριστικό το πώς καταλήγει το κείμενο της Γ΄ Προσυνοδικής Πανορθόδοξης Συνδιάσκεψης του Π.Σ.Ε.: «Το να είμεθα χριστιανοί σημαίνει να μιμώμεθα τον Χριστόν και να είμεθα έτοιμοι να τον υπηρετήσουμε εις το πρόσωπον του αδυνάτου, του πεινώντος, του καταδυναστευομένου, και γενικώς του έχοντος ανάγκην βοηθείας. Πάσα άλλη προσπάθεια να ίδωμεν τον Χριστόν ως πραγματική παρουσία, χωρίς υπαρξιακή σχέσιν προς αυτόν, ο οποίος χρειάζεται βοήθεια, δεν είναι τίποτε άλλο από απλή θεωρία»[12].

Η ενεργητική ή παθητική στάση του χριστιανού κάθε στιγμή της ζωής του δεν μπορεί παρά να είναι πολιτική, εφόσον είναι ενταγμένος σε μια οργανωμένη κοινωνία. Γι' αυτό και με το πνεύμα της Γ΄ Προσ. Πανορθ. Συνδιάσκεψης οδηγούμαστε στο συμπέρασμα ότι η χρήση ή η κατάχρηση της εξουσίας αποτελεί κατ' αρχήν υπαρξιακή κατάσταση, που λειτουργεί θετικά ή αρνητικά σε όλους τους τομείς της κοινωνικής δράσης. Η κοινωνική πραγματικότητα, τα ποικίλα προβλήματα που αγγίζουν ή βασανίζουν τον σύγχρονο άνθρωπο, προκαλούν και την ατομική και τη συλλογική ευθύνη. Η διεκδίκηση του δικαιώματος για ζωή και η ανάκτηση της «ανθρωπιάς του ανθρώπου» κατά την επιτυχή έκφραση του Moltmann προκαλεί τον καθένα να τηρήσει μια στάση ζωής, που θα διαμορφώνει και το παρόν και το μέλλον του. Διαφορετικά, η απάθεια και η «ασκητική» παθητικότητα λύνει τα χέρια κάθε κακόβουλης εξουσίας, που θέλει να θεωρεί τον πολίτη αντικείμενο και όχι υποκείμενο του κοινωνικοπολιτικού γίγνεσθαι.

Στα παραπάνω είναι ευνόητο ότι η θεολογία μπορεί να προσφέρει πολύπλευρα και ποικίλα, αν αποφασίσει να θεωρήσει το ανθρώπινο πρόσωπο σαν δείκτη, αν σταματήσει να κάνει μεταφυσικά ταξίδια έξω από τον κόσμο και προσπαθήσει με πνεύμα ταπεινό να αφουγκραστεί τον ρυθμό της ζωής. Διαφορετικά, και η θεολογία δεν θα είναι παρά μια ακόμα ελιτίστικη έκφραση και έκφανση ζωής, κεκαθαρμένης από την καθημερινότητα, αδιάφορης όμως και ουδέτερης για τον σύγχρονο άνθρωπο. Η ελπίδα της μεταμόρφωσης και της αλλαγής της πορείας της Κιβωτού του Νώε δεν μπορεί παρά να μας οδηγήσει στο να πάρουμε κι εμείς ένα κλαδί ελιάς και να το ακουμπήσουμε με δέος στον βωμό «της ειρήνης του σύμπαντος κόσμου».

12. «Η συμβολή της Ορθόδοξης Εκκλησίας και της αγάπης μεταξύ των λαών προς άρση των φυλετικών και λοιπών διακρίσεων». Ολόκληρο το κείμενο με εκτενή σχόλια στο σημαντικό βιβλίο των Ion Bria - Πέτρου Βασιλειάδη, *Ορθόδοξη Χριστιανή μαρτυρία*, Κατερίνη: εκδ. Τέρτιος, 1989.

ΔΙΑ-ΛΟΓΟΣ

Διάλογος πίστης – διάλογος ζωής

Νίκος Ζαχαρόπουλος

Μέσα στο κλίμα της εποχής μας βρίσκεται κάθε προσπάθεια *διαλόγου*. Η κλίμακα στην οποία κινείται είναι ιδιαίτερα ευρεία και η ποικιλία των μορφών του είναι χαρακτηριστική. Αυτό σημείνει ότι και η γνησιότητά του δεν είναι πάντοτε δεδομένη, κι έτσι, φυσικά, και τα αποτελέσματά του δεν είναι εκείνα που θα ανέμενε κανείς.

Το κυριότερο χαρακτηριστικό της γνησιότητας ενός διαλόγου είναι η ανταπόκρισή του στην πραγματικότητα και τη ζωή. Οι λέξεις και πολύ περισσότερο ο λόγος δε γεννιέται για να πεθάνει, αλλά για να γίνει πραγματικότητα και νόημα ζωής. Ζητούμε πολιτισμό ζωής και όχι θανάτου, κι ο λόγος, με μεγάλο και μικρό λάμδα, είναι εκείνος που συγκροτεί τη ζωή και το νόημά της. Ο Λόγος πραγματοποίησε το διάλογό του με τον κόσμο κι έφερε σ' αυτόν τη ζωή και τη λύτρωση, κι ο λόγος στις γνήσιες μορφές του αποτέλεσε τη βάση της συνοχής και τις σχέσεις των ανθρώπων μεταξύ τους και πρόβαλε τις αναγκαιότητες για μια βελτιωμένη ζωή.

Η εποχή μας δε φαίνεται να συγκινείται ιδιαίτερα από τη στάση και πράξη αυτή του Λόγου, όπως παρουσιάστηκε στο Χριστιανισμό, και του λόγου, όπως αναπτύχθηκε κυρίως στον ελληνικό χώρο. Ο λόγος στην εποχή μας μοιάζει με *καμπεσίγνια*, δηλαδή σπαστικές κούκλες άψυχες, που κάμπτουν τόσο εύκολα τα μέλη τους προς όλες τις κατευθύνσεις και παίρνουν κάθε μορφή κίνησης χωρίς σταθερότητα και δυνατότητα συγκράτησης στάσης και συγκρότησης «χαρακτήρα». Κι έτσι ενώ μέσα από το διάλογο παρουσιάζεται η εποχή μας μ' ένα πληθωρισμό λεκτικό, αφήνει τον σκεπτόμενο άνθρωπο ακόμη πιο φτωχό από το χθες κι ακόμη πιο κλεισμένο στη μοναξιά του στο σήμερα. Και δεν τελειώνει εδώ η αρνητική προσφορά ενός τέτοιου διαλόγου, αλλά οδηγεί ακόμη σε σκληρές συγκρούσεις με πρακτικές οδυνηρές συνέπειες, όπως αυτές που ζούμε στις μέρες μας, έξω και μέσα στον τόπο μας, «στο εγγύς και στο μακράν».

Ο διάλογος που έχει ως βάση του την πίστη είναι βαπτισμένος στη θεία αποκάλυψη, όπου γης, κάθε εποχής, κινείται μέσα στην ελευθερία, απαλλαγμένος από τους περιοριστικούς όρους σχημάτων και τις βάρβαρες καταλυτικές αντίρροπες προς την ενότητα δυνάμεις. Τείνει πάντοτε να δείξει την άμεση σχέση με τον Θεό και την εξάρτηση όλων των πλασμάτων του απ' Αυτόν, που πρέπει να ζουν σε αρμονία, αδελφοσύνη, συμφιλιωμένοι οι άνθρωποι με τη φύση, με τη ζωή και το θάνατο, γιατί έτσι, σε τελευταία ανάλυση, βρίσκονται σε κατάσταση διαλόγου με όλους και με όλα και προπαντός με τον ίδιο τον εαυτό τους.

Ο διάλογος, λοιπόν, αγκαλιάζει κάθε δυνατότητα έκφανσης της ζωής και μάλιστα προχωρεί και στα επέκεινα της εδώ ζωής. Το χαρακτηριστικό της γνησιότητάς του δεν είναι μόνο το άνοιγμα στους πάντες και τα πάντα, αλλά και το αντίκρισμά του σ' αυτή την καθημερινή ζωή με τις τόσες και ποικίλες συζητήσεις της. Οι χαρές και οι λύπες, οι αγωνίες και οι ελπίδες, οι ευτυχισμένες μέρες κι οι συμφορές, καθώς και κάθε προβληματισμός γίνονται αντικείμενο «μοιράσματος», συμμετοχής και σημεία συμβίωσης, κι έτσι αποβαίνουν ένας γνήσιος διάλογος

ζωής, που παύει να βρίσκει τους ανθρώπους στο έργο του στιλβώματος άσημων εμβλημάτων που ανταποκρίνονται στον γνόφο ασημότερων κι απ' αυτά υπάρξεων.

Ένας νέος διάλογος γεννιέται

Νίκος Ζαχαρόπουλος

Δύο επιστημονικά ιδρύματα, το Τμήμα Θεολογίας του Α.Π.Θ. και το Οικουμενικό Ινστιτούτο του Bossey, με μακρά επιστημονική παράδοση, έδωσαν τη μαρτυρία της προσήλωσής τους στον διομολογιακό διάλογο.

Πραγματοποίησαν Συμπόσιο στο Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο, από 1 έως 3 Οκτωβρίου 1992, του οποίου την έναρξη των εργασιών κήρυξε ο Πρύτανης του Πανεπιστημίου κ. Αν. Τρακατέλλης. Έλαβαν σ' αυτό μέρος οι καθηγητές του Τμήματος Θεολογίας, περιορισμένος αριθμός προσκεκλημένων και Μεταπτυχιακοί φοιτητές της Θεολογικής Σχολής. Οι φορείς που ενίσχυσαν ποικιλοτρόπως την προσπάθεια αυτή ήταν το Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο, η Ι. Μητρόπολη Νεαπόλεως-Σταυρουπόλεως και η Εταιρία «Τσάνταλη».

Το θέμα του Συμποσίου ήταν ιδιαιτέρως επίκαιρο, μια που τον τελευταίο καιρό ανέκυψε το ζήτημα κατά πόσον η Θεολογία μπορεί να παραμένει μηχανιστικά προσδεδεμένη σε παλιές φορμαλιστικές μορφές διερεύνησης των θεμάτων της, χωρίς να λαμβάνει υπόψη τα σύγχρονα δεδομένα και προπαντός χωρίς να δίνει σημασία στο πολιτιστικό υπόβαθρο και τα εκφράσματα των πιστών κάθε περιοχής του πλανήτη μας. Έτσι συζητήθηκε με πολύ επιτυχία το θέμα της κλασικής Θεολογίας και εκείνης των «συναφειών» με βάση τα κατά τη διάρκεια των εργασιών της Ζ΄ Γενικής Συνέλευσης της Καμπέρρα και μετά από αυτήν σχετικά διαμειφθέντα, που το ΚΑΘ' ΟΔΟΝ θα περιλάβει στο Δ΄ τεύχος του.

Μονόλογοι παράλληλοι ή περί ελλαδικής Θεολογίας

Νίκος Ματσούκας

Έχοντας προκλητική και γόνιμη αφορμή αφενός από το έργο του Χρήστου Γιανναρά, *«Ορθοδοξία και Δύση στη νεώτερη Ελλάδα»*, και αφετέρου από του φιλτάτου μου δασκάλου Σάββα Αγουρίδη την εκτενή και άκρως ενδιαφέρουσα κριτική αντιπαράθεση προς το παραπάνω έργο, ανακάλεσα στη μνήμη μου τη γνώμη ή το παράπονο του Γ. Σεφέρη ότι είμαστε η χώρα των παράλληλων μονόλογων. Ο εν λόγω νομπελίστας ποιητής, αφού κάποτε είχε αποπειραθεί να κάνει διάλογο με τον Κ. Τσάτσο και αφού είχε απαυδήσει, δήλωσε ότι θα κάνει μονόλογο περί ποιήσεως. Χωρίς να υπεισέρχομαι σε συγκεκριμένα θέματα τόσο της μελέτης του Χ. Γιανναρά όσο και της κριτικής του Σάββα Αγουρίδη, επιθυμώ και εγώ να καταθέσω, όπως ο ποιητής Σεφέρης, ένα μονόλογο περί ελλαδικής θεολογίας. Και ο αγαπητός αναγνώστης μπορεί να καταθέσει το δικό του, και όπου μας βγάλει...

Ευθύς εξαρχής δύο βασικές διευκρινίσεις: α) θα είμαι επιγραμματικός και κατηγορηματικός, και β) μονάχα νοσηρά φαινόμενα θα επισημάνω δίκην ιατρικών γνωματεύσεων, και όχι τα υπάρχοντα φωτεινά δείγματα της ελλαδικής θεολογίας. Φοβά-

μαι ότι, όταν γίνεται παρ' ημίν λόγος περί θεολογίας, υποστηρίζουμε θέσεις κατά ένα υψηλό ποσοστό ερήμην της θεολογικής επιστήμης, σωρεύοντας «άνθρακας πυρός» επί της κεφαλής δικαίων και αδίκων, όπως οι γίγαντες της μυθολογίας όρη επί ορέων. Και εξηγούμαι.

1) Σε αρκετούς που ασχολούνται με υψηλή θεολογία, όπως λόγου χάρη με την επιστημονική περιγραφή των αΐδιων σχέσεων στις υποστάσεις της Αγίας Τριάδας, διαπιστώνω μια ασυγχώρητη φιλολογική ανεπάρκεια, προερχόμενη όχι τόσο από άγνοια όσο μάλλον από αμέλεια να μελετήσουν με σοβαρότητα τα κείμενα. Δεν ξέρω κατά πόσο δέχονται ότι πέρα από τη χαρισματική θεολογία ως ζωή και εμπειρία – που έτσι κι αλλιώς προηγείται και συν τοις άλλοις παράγει τα ποικίλα μνημεία φιλολογίας και τέχνης, με άλλα λόγια έναν πολιτισμό –, η θεολογία βάσει της οποίας γράφουμε βιβλία είναι φιλολογική και ιστορικοκριτική επιστήμη.

Στις χιλιάδες και μυριάδες σελίδες πατερικών έργων, όπου αποκρούονται Αρειανοί, Νεστοριανοί, Μονοφυσίτες κλπ. μόλις και μετά βίας αριθμώ μερικές δεκάδες σελίδες, που με άκρα λιτότητα και λεπτότητα φιλοσοφικών όρων αποσαφηνίζουν αυτές τις αΐδιες σχέσεις των τριαδικών υποστάσεων και των δύο φύσεων του Χριστού. Αλλά οι αποσαφηνίσεις αυτές γίνονται για δύο βασικούς λόγους· α) απλώς αποτελούν φράγμα στην αίρεση, και β) παραπέμπουν παρευθύς στην αποφατική οδό, που γι' αυτήν φίλοι και εχθροί μιλάνε χωρίς να την έχουν καταλάβει. Με άλλα λόγια, την αποφατική οδό επισημαίνουν οι πατέρες αξιωματικά όχι για να σκαρφαλώσουμε με σκάλα στις κορυφές των αΐδιων σχέσεων και να τις εξερευνήσουμε, αλλά μόνο και μόνο για ν' αποφύγουμε αυτούς τους συλλογιστικούς μετεωρισμούς από το ένα μέρος, και να ελευθερωθούμε από αντικειμενικά μετρήσιμα μεγέθη από το άλλο, και έτσι να μπούμε στο δρόμο της θείας οικονομίας, που δεν είναι τίποτε άλλο παρά οι διαρκείς θεοφάνειες και φωτοφάνειες στην κτίση και στην ιστορία, όπου μονάχα εκεί συντελούνται η φανέρωση του Θεού και η δραματική πορεία για την τελείωση των πάντων στη δόξα της θείας βασιλείας.

Απόφαση λοιπόν σημαίνει απελευθέρωση τόσο από την προσκόλληση στις φτηνές και αντικειμενικά μετρήσιμες παραστάσεις όσο και από τον εναγκαλισμό του φιλοσοφικού αποφατισμού, και επομένως αποτελεί κάθοδο σε μια «μεταμορφωμένη κατάφαση», σ' ένα σμίξιμο ουρανού και γης, στην πορεία της θείας οικονομίας («ιστορία της σωτηρίας» τη λέμε σήμερα). Με άλλα λόγια, ο φιλοσοφικός αποφατισμός επιχειρεί να μας απομακρύνει από τη γη, ενώ απεναντίας ο αποφατισμός των πατέρων να συμφιλιώσει ουρανό και γη, κτίση, ιστορία και αιωνιότητα. Πώς είναι λοιπόν δυνατόν σήμερα να κουβεντιάζουμε σοβαρά και λεπτομερειακά για τη συμπεριφορά των προσώπων της Αγίας Τριάδας και των δύο φύσεων του Χριστού, και μάλιστα χωρίς την απαραίτητη αποσαφήνιση της τότε φιλοσοφικής και θεολογικής σημασίας των όρων ουσία, φύση, υπόσταση, πρόσωπο, βούληση, ελευθερία και τα παρόμοια;

2) Η ρωμαλέα διάκριση κτιστού και ακτίστου, που έχει για τους ειδότες απαρασάλευτο βιβλικό υπόβαθρο, εισάγει στη βυζαντινή φιλοσοφία και θεολογία μια αξονική και διήκουσα γραμμή πέρα για πέρα αντιφιλοσοφική. Και τούτο συμβαίνει, επειδή η διάκριση αυτή κατά τους πατέρες είναι πρωτεύουσα, ενώ κάθε άλλη φιλοσοφική διάκριση, όπως μεταξύ αισθητού και νοητού, γενητού και αγένητου, ύλης και νου, σώματος και ψυχής είναι δευτερεύουσα και εξαρτημένη από την πρώτη. Η διάκριση αυτή έμελλε ν' ανατρέψει άρδην το βασικότερο αρχαιοελληνικό πρότυπο σκέψης, που αφορά τον αισθητό και νοητό κόσμο.

Έχω την εντύπωση ότι παρ' ημίν η παραπάνω ρωμαλέα αρχή ή απλώς αναφέρεται από τους μεν ή θεωρείται υποτιμητική(!) για τον κόσμο από τους δε, και εξάπαντος δίνεται η εντύπωση ότι αρκετοί που τη μνημονεύουν μοιάζουν σαν τα παιδιά που απαγγέλλουν από στήθους και παπαγαλιστί την ύλη κάποιου μαθήματος. (Και επειδή την

παραπάνω ρωμαλέα διάκριση την αναφέρω εδώ κατ' ανάγκη με γενικές προτάσεις, για την περίπτωση αυτή και για άλλες είμαι υποχρεωμένος να παραπέμψω τον αναγνώστη στη δίτομη Δογματική μου, σελίδων οκτακοσίων και. Να σημειώσω επίσης ότι και μετά τον Τρεμπέλα και τη δεκαετία του '50 εξακολουθούν να γράφονται εγχειρίδια Δογματικής. (Βλ. Yannis Spiteris, *La Teologia Ortodossa neo-greca*, Bologna 1992, σελ. 431-455.)

3) Η φιλολογική και ιστορικοκριτική μέθοδος, που με τόση θαυμαστή επιτυχία καλλιεργείται στα δυτικά πανεπιστήμια, παράλληλα με τις γόνιμες και καλοδεχούμενες επιδόσεις, δημιούργησε μια έμμονη ιδέα σε μερικούς ότι μοναδική επιστημονική αξία έχει το επιμέρους και όχι το καθολικό. Τόσο στα βιβλικά όσο και στα πατερικά κείμενα υπάρχουν συμπιληματικές διηγήσεις και διαφορές, λένε – και μένουν στις διαφορές, που σε αρκετές περιπτώσεις είναι άκρως επουσιώδεις. Αλλά, δυστυχώς γι' αυτούς, η ζωή και η ιστορία δεν αποτελούν αποσπασματικά δεδομένα, αλλά ένα συνεχή και ενιαίο οργανισμό. Έτσι κι αλλιώς ακόμη κι ένας συμπιλητής πηγών γράφει για να επισημάνει γεγονότα και νοήματα μιας ενιαίας περιρρέουσας ατμόσφαιρας. Σ' όλα τα παραπάνω έργα επιτέλους είναι εξόφθαλμα τόσο τα *ίδια* όσο και τα *κοινά*. Τα δεύτερα κυνηγάμε μέσω των πρώτων.

Θερμός συνήγορος προς τούτο είναι και ο προικισμένος ερευνητής Μανόλης Ανδρόνικος: «Πέρα από τις όποιες επιστημονικές λεπτομέρειες των σοφών υπάρχει, πιστεύω, η ουσιαστική αντιμετώπιση της ιστορίας που δεν είναι εύκολο να εγκλωβιστεί ούτε στην προφορά ενός γράμματος ούτε στον σχολαστικισμό των γραμματικών». (Βλ. *Βεργίνα. Οι βασιλικοί τάφοι και οι άλλες αρχαιότητες*, Θεσσαλονίκη 1984, σελ. 235). Από τη *Γένεση*, λόγου χάρη, της *Π. Διαθήκης* ως την *Αποκάλυψη* του Ιωάννη είναι καθαρή και ξάστερη η θέση ότι ο Θεός γνωρίζεται μέσω θεοφανειών και φωτοφανειών, δηλαδή του άσαρκου και του σαρκωμένου Λόγου στην κτίση και στην ιστορία, κατά την πατερική ερμηνεία. Θα έλεγα ότι η γνώση της Αγίας Τριάδας είναι κατεξοχήν ιστορική. Έπειτα παντού είναι σαφές ότι θεογνωσία σημαίνει θέα και όραση της θείας δόξας. Επομένως απαρασάλευτη είναι η πατερική αρχή: «Ἄνθρωπον καί Θεόν εἰδέναι ἐκ τοῦ ἰδέσθαι».

Με τη σειρά μου ποτέ δεν κατάλαβα μερικούς διανοούμενους, ιστορικούς και θεολόγους, που αδυνατούν να αντιληφθούν ότι ο Γρηγόριος Παλαμάς ακολουθεί αυτή την αρχή. Έτσι παραδόξως ημέτεροι και ξένοι ισχυρίζονται ότι ο Παλαμάς είναι άκρατος μυστικιστής και υποτιμά την κτίση, τη φιλοσοφία και τις επιστήμες(!), χωρίς απ' αυτούς αρκετοί να έχουν διαβάσει μια περικοπή από τα έργα του. Ωστόσο οι ίδιοι μπορούν και γράφουν ολόκληρους τόμους για την εξιχνίαση μιας ιστορικής χρονολογίας ή για την ερμηνεία μερικών βιβλικών στίχων!

4) Μια ψύχραιμη και σωστή έρευνα μπορεί να δείξει ότι η πατερική γραμμή του Γρηγορίου Παλαμά συμφωνεί μάλλον με το νομιναλισμό του Γ. Όκκαμ, και ότι απορρίπτει τον αριστοτελικό σχολαστικισμό, ο οποίος παραδόξως από πλείστους όσους ταυτίζεται με τα αναγεννησιακά ρεύματα της Δύσης! Έλεγε ο σχολαστικός Ιωάννης Βουριδανός περί το 1324 με συλλογιστική βεβαιότητα ότι ένα γαϊδουράκι, στο έπακρο πεινασμένο και διψασμένο, αν τοποθετηθεί ανάμεσα σ' ένα κάδο νερό και ένα δεμάτι σανό σε ίση μεταξύ τους απόσταση, θα εμενε αμήχανο και δεν θα πήγαινε σε καμιά μεριά, πεθαίνοντας επιτόπου! Όταν ρωτήθηκε, αν έκανε τούτο το πείραμα, απάντησε ότι οι συλλογισμοί του έχουν αδιαμφισβήτητη βεβαιότητα. Το χαριτωμένο αυτό ανέκδοτο δείχνει τι ήταν η σχολαστική συλλογιστική, και αυτήν πολέμησαν οι ησυχαστές. Και τούτο δεν στρέφεται διόλου κατά της σημερινής ρωμαιοκαθολικής θεολογίας.

Άλλωστε την ίδια πολεμική έκανε και ο Έρασμος εναντίον της σχολαστικής μεθόδου στο *Μωρίας Εγκώμιον* (Stultitiae Laus), όπου σαρκάζει συλλήβδην όλους τους σχολαστικούς για τους πολυδαίδαλους συλλογισμούς τους, και συνάμα επαινεί κυρίως τους

πατέρες της Ανατολής που με τη ζωή και τα θαύματά τους ανασκεύασαν τους εθνικούς φιλοσόφους και τους Ιουδαίους. (Βλ. ελληνική μετάφραση Σ. Τσίρκα, Αθήνα 1970, σελ. 114). Όσοι δεν μπορούν να καταλάβουν τον παραπάνω μονόλογό μου, καλούνται να διαβάσουν Εράσμου *Μωρίας Εγκώμιον*. Επομένως πολύ σωστά ο Παλαμάς, σύμφωνα με τα βιβλικά και παραδοσιακά δεδομένα, έλεγε ότι η θεογνωσία είναι καρπός θεοφάνειας (και στα μυστήρια έχουμε φωτοδοτικές θεοφάνειες – για όποιον διαβάζει και κατανοεί φιλολογικά τα λειτουργικά κείμενα) και όχι συλλογισμών και φιλοσόφων μαθημάτων – και τούτο είναι ανεξάρτητο από την όποια φιλοσοφία καθεαυτή και τη θεολογική επιστήμη. Έτσι με τα μέτρα της σύγχρονης επιστημολογίας δικαιώνεται πλήρως η μεθοδολογία των ησυχαστών, και φυσικά της σχολαστικής μεθόδου σήμερα δεν έμειναν μήτε τα συντρίμμια της.

5) Τα βιβλικά και τα πατερικά κείμενα είναι Υπομνήματα μιας ιστορίας και μιας κτισιολογίας. Όταν τα εμηνεύσουμε ως Υπομνήματα βλέπουμε πορεία και ενότητα σε πολλαπλές δραματικές διαστάσεις. Άλλωστε το προπατορικό αμάρτημα είναι το σκίσιμο ουρανού και γης, αισθητών και νοητών εξαιτίας της παρακοής, της λήθης του Θεού μετά τη διακοπή της δοξολογικής σχέσης κτίσματος και Δημιουργού. Ωστόσο η μνήμη του Ζωντανού Θεού ενώνει τα διεστώτα. Φύση και υπερφύση, αισθητά και νοητά πορεύονται σε μια λειτουργική ενότητα στο σώμα του Χριστού. Στην κοινωνία αυτή του ζωντανού σώματος μπορούμε να σπουδάσουμε τις σχέσεις των μελών ως προσώπων πλέον, και όχι περιεργαζόμενοι αθεολόγητα και σχολαστικά τις αΐδιες σχέσεις των τριαδικών υποστάσεων!

Η υπαρξιακή και κοσμική ενότητα είναι η καρδιά της θείας οικονομίας, Όποιος έχει βαθιά απολαύσει ένα θαυμάσιο τραγούδι, σε στίχους Ν. Γκάτσου και μουσική Μ. Χατζιδάκι, που μιλάει για «μάνα γη» και απρόσιτο «φίλο ουρανό» σε μια γαληνεμένη και συνάμα τρυφερή και σπαραχτική έκφραση, καταλαβαίνει τι σημαίνει ρήξη ουρανού και γης, διάρρηξη φυσικού και μεταφυσικού. Η ορθόδοξη πνευματικότητα «ουρανώνει» τη γη, κατά την τόσο χαρακτηριστική έκφραση του Γρηγορίου Παλαμά. Ούτε μόνο ουρανός ούτε μόνο γη που είναι τωόντι η μάνα μας· μήτε μόνο ύλη μήτε μόνο πνεύμα· μήτε ειδωλολάτρες της ύλης μήτε ειδωλολάτρες του πνεύματος. Τούτο είναι το ορθόδοξο ήθος. Η επιστημονική άγνοια μιας τέτοιας πνευματικότητας έμελλε να προξενήσει τραγελαφικά αδιέξοδα στο χώρο της θεολογικής σκέψης και συμπεριφοράς.

6) Η θεολογική επιστήμη οφείλει να γίνει «αντιομολογιακή», αυστηρά ερμηνευτική, ώστε με το φως της να μας λυτρώσει από τους γραφικούς τύπους δυτικών και αντιδυτικών. Με τον ίδιο τρόπο θα λυτρώσει και τους ετεροδόξους, ώστε «συν επιστήμη και λόγω», όπως λέγει τόσο όμορφα ο Γρηγόριος Θεολόγος, να έχουμε πλουτισμό πνεύματος και αλληλοκατονόηση. Αλλιώτικα θα ισχύουν, δυστυχώς, κατά τι βέβαια οι σαρκαστικοί λόγοι ενός νομικού, μακαρίτη, δασκάλου μου στο Εκκλησιαστικό Δίκαιο: «Ποια η διαφορά μεταξύ ενός νομικού και ενός θεολόγου; Ο νομικός λέγει ό,τι λέγει ο νόμος, ενώ ο θεολόγος ό,τι θέλει».

7) Τέλος, της καθαρής επιστήμης ο καθαρός καρπός εξάπαντος μας απαλλάσσει από το δογματισμό και την κυριαρχία κάθε τυχόν αυθεντίας. Αλλά τούτο δεν σημαίνει παγιωμένη, στατική και ομοιόμορφη θεολογία. Άλλωστε είναι πλανεμένη πέρα για πέρα η «επιστημονική» γνώμη ότι η θεολογία της παράδοσης είναι μονοσήμαντη, στατική και επαναληπτική. Πρόκειται για γνώμη πρόχειρη και άκρως ατεκμηρίωτη. Υπάρχουν τα *ίδια* και τα *κοινά*, στα πλαίσια της ποικιλίας των χαρισμάτων, που νοούνται μονάχα στις σχέσεις των μελών, ως προσώπων, του σώματος του Χριστού.

ΠΑΙΔΑ-ΓΩΓΙΚΑ

Διδάσκοντας για το Ισλάμ στο Λύκειο (Προϋποθέσεις – ιδέες – προτάσεις)

Γεώργιος Α. Τσανανάς

Ισλάμ: η δεύτερη μετά τον Χριστιανισμό παγκόσμια Θρησκεία. Πάνω από 750 εκατομ. οι πιστοί του (μερικά απ' αυτά και στη Δυτική Ευρώπη). Θρησκευτική πλειονότητα σε 32 σύγχρονες χώρες. Ως μονοθεϊστές, και λόγω σημαντικών κοινών ή συγγενών θρησκευτικών ριζών, οι μουσουλμάνοι ή ισλαμιστές (την ονομασία «μωαμεθανοί» θεωρούν ανακριβή ή και προσβλητική) συγγενείς με τους ιουδαίους και τους χριστιανούς. Ιδιαίτερα οι ορθόδοξοι γειτονεύουμε, γνωριζόμαστε και συμβιώνουμε συνεχώς από τότε που εμφανίσθηκαν δυναμικά στο προσκήνιο της ιστορίας. Μας συνδέουν πάρα πολλά και μας χωρίζουν αρκετά και σημαντικά.

Κάποιες οδυνηρές μνήμες από τις μεταξύ μας σχέσεις δεν είναι εύκολο να ξεθωριάσουν. Μπορούν όμως να παραμεριστούν προσεκτικά. Κι αυτό, γιατί ιστορικές ανάγκες για τώρα και για αύριο επιβάλλουν να ξαναδούμε οι μεν τους δε αλλιώτικα, για να συμβιώσουμε και να συνεργαστούμε καλύτερα.

Όπως είμαστε τώρα, ή όπως θα μπορούσαμε να αλλάξουμε εκατέρωθεν, τι θα μπορούσε να γίνει μεταξύ μας ανθρωπινότερο; Ειδικά η θρησκευτική αγωγή στο σχολείο τι θα μπορούσε να προσφέρει εν προκειμένω; Ας δούμε το ζήτημα αρχίζοντας από λίγες επισημάνσεις και διαπιστώσεις, προχωρώντας σε μερικές προσανατολιστικές θέσεις (θεολογικές και διδακτικές) και κλείνοντας με κάποιες συγκεκριμένες ιδέες και προτάσεις για την πράξη.

α. Επισημάνσεις - διαπιστώσεις

1. Δεν διαθέτουμε – ούτε καν δημοσιογραφική – έρευνα για το *πώς βλέπουν και κρίνουν οι Έλληνες (ιδιαίτερα οι μαθητές) το Ισλάμ* και τους πιστούς του. Εμπειρικά θα μπορούσαμε να πούμε ότι στη συντριπτική τους πλειονότητα έχουν και εκφράζουν την *αρνητικότερη δυνατή εικόνα*: αφέλεια, οπισθοδρομικότητα, υπανάπτυξη, φανατισμός, επιθετικότητα, μοιρολατρία («κισμέτ»), παχυλές προσδοκίες των ευσεβών για τη μεταθανάτια ζωή (παραδείσιοι κήποι, «ουρί» κλπ.), κίνδυνος και απειλή για τον «χριστιανικό» και γενικότερο κόσμο[1] (με συνέπεια την ευρωπαϊκή «ισλαμοφοβία» και το «αντιμουσουλμανικό ρεύμα») και άλλα πολλά.

2. *Άγνοια και παρερμηνείες*. Ας πάρουμε κεντρικά θέματα της ισλαμικής πίστης και ζωής: ισλάμ (έννοια του όρου) και ισλαμική ευσέβεια, διδασκαλίες για το Θεό, τον άνθρωπο και την ελευθερία του, το Κοράνιο, πληροφορίες για το Μωάμεθ και χαρακτηρισμοί του, πολιτειακές και περί δικαίου αντιλήψεις του Ισλάμ, θέσεις του για τη γυ-

1. Έλληνας μητροπολίτης μεγάλης και ιστορικής πόλης της Δ. Ευρώπης σε συνέντευξή του πριν λίγες μέρες («*Θεσσαλονίκη*», 28.12.92, σ. 8-9) από τη μια μεριά ομολογούσε: «Το Ισλάμ είναι μια μεγάλη Θρησκεία, την οποία ο Χριστιανισμός δεν γνωρίζει σε βάθος». Από την άλλη αποφαινόταν: «Εκείνο το οποίο μπορεί να προβάλλει ο Χριστιανισμός είναι η αγάπη και ο σταυρός, ενώ το Ισλάμ μάχαιρα... Ο τρόπος της συμπεριφοράς του είναι για τους χριστιανούς βάρβαρος, ανεκδιήγητος, ακατάληπτος...»!

ναίκα και το «τζιχάντ», για τις θρησκευτικές μειονότητες, για την ιεραποστολή και διάδοση της ισλαμικής πίστης, για τον ισλαμικό ζηλωτισμό («φουνταμενταλισμό») κ.ά. Με βάση την έγκυρη ελληνόγλωσση και ξενόγλωσση βιβλιογραφία διαπιστώνουμε ότι όσα οι περισσότεροι ξέρουμε, λέμε, γράφουμε και κρίνουμε για το Ισλάμ είναι ελλιπή, ανακριβή, γενικευμένα, μη ανταποκρινόμενα στα πράγματα, προβληματικά ή και πολύ άδικα – κάποτε και από ειδικούς ισλαμολόγους και ισλαμολογούντες.

Δύο παραδείγματα: α) «*Τζιχάντ*» (σε συσχετισμό με την ισλαμική ιεραποστολή). Ανακριβέστατα αποδίδεται με τον όρο «ιερός πόλεμος». Τζιχάντ – κατά τους ειδικούς – σημαίνει: προσπάθεια, αγώνας και στράτευση (με θυσίες αγαθών του πιστού, ακόμη και με αυτοθυσία) για προσωπική βίωση, καλλιέργεια και μαρτυρία της ισλαμικής πίστης. Με την επιθετικότητα και τον πόλεμο δεν έχει σχέση το τζιχάντ. Για το Ισλάμ – όπως και για τον Χριστιανισμό – ο πόλεμος είναι κακό, ποτέ «άγιος»· ακόμη και ο αμυντικός πόλεμος θεωρείται αναγκαίο κακό. β) «*Κισμέτ*». Το Ισλάμ διδάσκει πίστη σε προσωπικό Θεό, αγαθό και φιλάνθρωπο. Αυτό είναι ασυμβίβαστο με τη μοιρολατρία («κισμέτ»). Είναι λαϊκή δοξασία αφώτιστων μουσουλμάνων – όπως και χριστιανών –, που λεν: «ό,τι γράφει, δεν ξεγράφει», «ήταν γραφτό» κ.ά.)[2].

3. Η ενημέρωση και ο προβληματισμός των μαθητών της Δευτεροβάθμιας Εκπαίδευσης για το Ισλάμ γίνεται έμμεσα μεν και ευκαιριακά με τα μαθήματα της Ιστορίας, των Νεοελληνικών και της Γεωγραφίας, άμεσα δε και ειδικά με τα Θρησκευτικά στη *Β΄ τάξη Λυκείου*. Το ποιες και πόσες πληροφορίες και τι πνεύμα προσφέρονται σχετικά στους μαθητές θα το μάθουμε πολύ σύντομα από ειδική έρευνα που έκαναν θεολόγοι και άλλοι (πανεπιστημιακοί και εκπαιδευτικοί) συνάδελφοι.

Από άμεση γνώση του γράφοντος, για το Ισλάμ στη Β΄ Λυκείου καταβλήθηκε προσπάθεια προσέγγισής του με δύο μαθήματα (κατ' εξαίρεση· για τα άλλα Θρησκεύματα τα μαθήματα είναι το πολύ μονόωρα). Σε σύγκριση με παλαιότερες, η τωρινή προσπάθεια είναι από άποψη πληροφόρησης και διέποντος πνεύματος πολύ καλύτερη, κατ' ανάγκην όμως όχι πλήρως ικανοποιητική. Τόσο για το Ισλάμ όσο και για τα άλλα Θρησκεύματα χρειάζονται από κάθε άποψη πολύ περισσότερα. Πάντως, πληροφορίες, εμφάσεις, χαρακτηρισμοί και τόνοι για το Ισλάμ στο σχολείο έχουν βελτιωθεί σημαντικά· αυτό αποτελεί καλό βήμα για κάτι περισσότερο.

4. Με την παραπάνω σκιαγράφηση της κατάστασης στην κοινή μας συνείδηση και στο σχολικό χώρο γενικά *δεν μπορούμε να αισιοδοξούμε πολύ* για μια καλύτερη γνωριμία, συνάντηση και συνεργασία με το Ισλάμ τώρα γρήγορα. Πάντως, κάτι κινείται παντού, που μας κάνει να ελπίζουμε: κάποιοι δημοσιογράφοι και δημοσιογραφούντες ειδικοί[3] συνέλαβαν ουσιαστικά και με προοπτική το πρόβλημα· το Κοράνιο κυκλοφορεί σε νεότερες νεοελληνικές μεταφράσεις· η ισλαμολογική (θρησκειολογική και λογοτεχνική) βιβλιογραφία πληθαίνει· στις σχολικές τάξεις ανοιχτότερες συζητήσεις γίνονται και ισλαμικά κείμενα μελετούνται (βλ. το σημείωμα του θεολόγου καθηγητή *Σταμ. Σακελλίωνα*, που ακολουθεί παρακάτω).

Για μια αναθεώρηση και μεταβολή τοποθέτησης και αντίστοιχη μ' αυτή σχετική διδακτική δουλειά στο Λύκειο ας δούμε μερικές νεότερες –και κάπως πιο ευαίσθητες – δια-

2. Και για τις δυο αυτές παρανοήσεις βλ. το συνοπτικό και πολύτιμο βιβλίο των *Ad. Falaturi* και *Ud. Tworuschka*, Der Islam im Unterricht. Beiträge zur interkulturellen Erziehung in Europa, Braunschweig: Diesterweg [2]1992, σ. 43-45 και 17-19. (Το 49σέλιδο αυτό βιβλίο δίνει έγκυρες θέσεις για το τι ανταποκρίνεται στην αλήθεια και τι όχι, σχετικά με όσα λεν τα σχολικά βιβλία της Γερμανίας για το Ισλάμ).
3. Κατατοπιστικότατο –και όχι μόνο – είναι το άρθρο του επίκουρου καθηγητή στο Ιόνιο Παν/μιο *Ι.Θ. Μάζη* για το τι (με στατιστικά στοιχεία) συμβαίνει και μπορεί να γίνει με το Ισλάμ στην Ευρώπη σήμερα («Το ευρωπαϊκό Ισλάμ: ρατσιστική έκρηξη ή ευκαιρία για διάλογο;», «*Το Βήμα*», 1.1.93, σ. 48-49).

θρησκειακές θέσεις, απότοκες των σύγχρονων διαθρησκειακών αναζητήσεων.

β. Θέσεις - βήματα[4]

1. *Το ενδιαφέρον, η γνώση και η μελέτη του Ισλάμ* εντάσσεται στο γενικότερο ενδιαφέρον, τη γνώση και τη μελέτη όλων των Θρησκειών, που σήμερα γίνονται *με νέες προϋποθέσεις και ευαισθησίες*. Και οι ενέργειες αυτές δεν συνιστούν πολυτέλεια ρομαντικών ερευνητών, αλλά κορυφαίο συνανθρώπινο χρέος επικοινωνίας για ανθρωπινότερη συμβίωση συνανθρώπων και λαών. Έτσι παρακολουθεί κανείς και στις άλλες Θρησκείες –μαζί και του Ισλάμ – το σχέδιο του Θεού της αγάπης για τον άνθρωπο. Διαπιστώνει ότι πουθενά ο Θεός δεν άφησε τον εαυτό Του «αμάρτυρον» στους ανθρώπους, για το καλό τους.

Πέρα απ' αυτό το τελευταίο, όσοι χριστιανοί γνωρίζουν υπεύθυνα τις άλλες Θρησκείες, γνωρίζουν ταυτόχρονα και άλλους λαούς. Απ' αυτή τη διπλή γνώση μπορεί να προκύψει γι' αυτούς *αυτογνωσία* και *αυτοπροαγωγή* τους βαθύτερη και ευρύτερη ως ανθρώπους της Οικουμένης. Μπορούν: να καταλαβαίνουν καλύτερα τους άλλους που είναι σύγχρονοί τους και ζουν οι μεν με τους δε τόσο κοντά· να καταλαβαίνουν τους εαυτούς τους καλύτερα, συγκρίνοντάς τους με τους πιστούς αυτών των Θρησκειών. Έτσι, στοιχεία της χριστιανικότητάς τους μπορούν καλύτερα να φωτιστούν και τρόποι ανετότερης επικοινωνίας και διαλόγου να εξασφαλιστούν και να αναπτυχθούν.

2. Η απολυτότητα, η υπεροχή, η αποκλειστικότητα, το ασύγκριτο και ο δογματισμός – συνοδευόμενα με πολεμική, υποτίμηση, περιφρόνηση, απόρριψη και γελοιοποίηση – χαρακτήριζαν παλαιότερα τις αμοιβαίες θεωρήσεις και εκτιμήσεις Ιουδαϊσμού, Χριστιανισμού και Ισλάμ. Σήμερα οι τόνοι έχουν χαμηλώσει. Η *ανοχή* κι ο *σεβασμός* ενισχύθηκαν. Και το κυριότερο: καταβάλλεται καλή προσπάθεια – προπάντων από την χριστιανική πλευρά – αντί των πιο πάνω προβληματικών ή και απαράδεκτων θεωρήσεων, να τονίζεται η *ιδιαιτερότητα των Θρησκειών* στα πλαίσια της συνύπαρξής τους με τις άλλες. Επίσης, να δίδεται υπεύθυνα και αβίαστα –και μακριά από κάθε προσηλυτιστική διάθεση – μαρτυρία της πίστης των οπαδών τους, με στόχο τη μεταξύ τους ενημέρωση, την παρακίνηση για το καλύτερο δικό τους, την κατανόηση, αναγνώριση, αντικειμενική εκτίμηση και τον ενδεχόμενο αμοιβαίο εμπλουτισμό.

3. Με την πρόοδο του διαθρησκειακού διαλόγου κάτι τείνει να ισχύσει ως διπλό αξίωμα:

- Τίποτε *πολύτιμο στις άλλες Θρησκείες* να μην αρνούμαστε, αλλά και τίποτε ανάξιο λόγου άκριτα να αποδεχόμαστε.
- Χρειαζόμαστε έναν *διάλογο κριτικό*, στον οποίο όλες οι Θρησκείες προσκαλούνται όχι να δικαιολογήσουν τα πάντα, αλλά να εκφράσουν και να πουν ό,τι καλύτερο και βαθύτερο έχουν. Ένα διάλογο με *αμοιβαία* υπευθυνότητα και με τη συναίσθηση ότι όλοι μας δεν κατέχουμε «έτοιμη» την αλήθεια, αλλ' ότι όλοι βρισκόμαστε καθ' οδόν για την «εκάστοτε μείζονα» αλήθεια[5].

4. Το Ισλάμ είναι *θρησκεία εκρηκτικά μονοθεϊστική*. Η αντίθεσή του κατά των ειδώλων – της εποχής της επικράτησής του αλλά και κάθε εποχής – είναι απερίφραστη, έντονη και ασυμβίβαστη. Και αυτό το στοιχείο είναι παντοτινά κάτι πολύ σημαντικό, ιδιαίτερα σήμερα που άλλου είδους είδωλα μαστίζουν τη ζωή. Όμως πέρα και πάνω από την *ειδωλοκλαστικότητα*, στην ισλαμική συνείδηση δεσπόζει η εκρηκτική *θεοστρέφεια*. Για το πώς αντιλαμβάνονται το Θεό (Αλλάχ) μιλούν εύγλωττα τα πολλά ονόματα

4. Για τα πιο κάτω σημεία 2 και 3 βλ. επικουρικά και την επόμενη στήλη του περιοδικού «*Κείμενα - Απόψεις*».
5. Βλ. σχετικά *Hans Küng*, Christentum und Weltreligionen. Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus, München – Zürich: Piper 1984, σ. 22. (Για το Ισλάμ σε σχέση με το Χριστιανισμό συζητά με τον *Josef van Ess*, σ. 29-204· σύνολο σελ. του βιβλίου 631).

που χρησιμοποιούν γι' Αυτόν, από τα οποία κάποια είναι ίδια κι άλλα συγγενή μ' αυτά των χριστιανών: ο ένας και μοναδικός, *ελεήμων και σπλαχνικός*[6], ο δίκαιος, ο επιεικής και ευμενής, ο ασύγκριτος, θαυμαστός και αξιοΰμνητος, ο ορατός και αόρατος, ο αιώνιος, ο πρώτος και έσχατος, ο ζων και άγιος, ο δημιουργός, ο συντηρητής, προστάτης και παντοδύναμος, ο δίδων σε όλα το είναι και αυτός στον οποίο επιστρέφει παν ον κλπ.

Η θεοστρέφεια αυτή είναι εμφανής και στον τρόπο με τον οποίο οι μουσουλμάνοι βιώνουν τις *πέντε μεγάλες εντολές* της πίστης τους, που αποκαλούν «στύλους» ή «κολώνες» (ομολογία πίστης στον ένα και μοναδικό Θεό και στον προφήτη του Μωάμεθ, προσευχή 5 φορές τη μέρα, φόρος για τους απόρους, νηστεία το μήνα Ραμαζάν και ιερό προσκύνημα στη Μέκκα). Δεν πρόκειται – όταν βιώνουν σοβαρά και με συνέπεια – για τυφλή τήρηση εντολών, αλλά για δοκιμασμένους τρόπους επίγνωσης και βίωσης της παρουσίας του Θεού και του θείου θελήματος για πλήρωμα ζωής μέσα τους και γύρω τους, στους ομόπιστους.

5. Για τα άλλα Θρησκεύματα στα ισχύοντα τώρα (από το 1983) *Αναλυτικά Προγράμματα των Θρησκευτικών του Λυκείου* είχαν δοθεί (ειδικά για τη Β΄ τάξη) οι παρακάτω *κατευθυντήριες αρχές και γραμμές*: «Η ανεξιθρησκία είναι μία από τις μεγαλύτερες και πιο ακριβοπληρωμένες κατακτήσεις της ανθρωπότητας... Αναγνώριση, τιμή και σεβασμός των άλλων αντιλήψεων για το Θεό, γενικά των θρησκευτικών αντιλήψεων των άλλων. Όμως ταυτόχρονα όχι σχετικοποίηση και υποβιβασμός της χριστιανικής ομολογίας σε γενικές, άχρωμες και ουδέτερες αλήθειες. Πάντως, αντί για αμοιβαία περιφρόνηση, υποτίμηση, αδιαφορία και προσηλυτισμό μεταξύ των Θρησκειών, συνιστάται καταβολή προσπάθειας για υψηλή εκτίμηση, κατανόηση, μελέτη και διάλογο... Τα άλλα Θρησκεύματα και ο Χριστιανισμός εκθέτονται όχι κατ' αντιπαράθεση, αλλά κατά συμπαράθεση, χωρίς πολεμικούς και προπαγανδιστικούς τόνους. Έτσι η (από μέρους των μαθητών) αποκρυστάλλωση προσωπικής γνώμης θα μπορεί να γίνει αβίαστα και χωρίς φορτικότητα»[7].

γ. Ιδέες – προτάσεις

1. Μαθήματα για το Ισλάμ διεπόμενα από το πνεύμα των όσων σκιαγραφήθηκαν πιο πάνω θα μπορούσαν ίσως να αποτελέσουν *έκπληξη* στους μαθητές της Β΄ Λυκείου, με ζωηρές αντιδράσεις – θετικές ή προβληματικές. Πάντως, το ενδιαφέρον τους μάλλον θα είναι εξασφαλισμένο και η συμμετοχή τους αναμενόμενη. Κάπως δύσκολα θα είναι ίσως τα πράγματα με κάποιους μαθητές που μέσα τους έχει ριζώσει βαθιά η απέχθεια κατά των Τούρκων με όσα αυτοί θρησκευτικά πίστευαν και πιστεύουν.

2. Η χριστιανική αγωγή είναι – μπορεί να είναι – απελευθερωτική, ειρηνοποιός και δημιουργική. Τα καταφέρνει καλύτερα, όταν – χωρίς να παύει να κάνει νηφάλια, ακριβοδίκαιη και εποικοδομητική κριτική – ρίχνει το *βάρος στα θετικά στοιχεία*. Αυτό ισχύει και προκειμένου για διδασκαλία με θέμα το Ισλάμ. Παραδείγματα: α) Τα ονόματα του Κορανίου για το Θεό (Αλλάχ) και τι αυτά φανερώνουν, όπως αυτό επισημάνθηκε πιο πάνω (β4). β) Οι μαθητές μπορούν να μάθουν περισσότερα και συγκλονιστικά πράγματα για το αυθεντικό Ισλάμ μελετώντας πώς οι πιστοί του προσεύχονται ή πώς βιώνουν το μεγάλο ιερό προσκύνημά τους στη Μέκκα[8], παρά εξιστορώντας τους αδελ-

6. Κάθε μια από τις 114 Σούρες (κεφάλαια) του Κορανίου – εκτός από την 9η – αρχίζει με τη φράση: «*Στο όνομα του Αλλάχ, του ελεήμονα, του σπλαχνικού*» («Μπεσμ αλλάχ ελραχμάν ελραχίμ»), που ως γνωστό λέγεται «Μπασμάλα». Μ' αυτήν αρχίζουν και κάθε ομιλία τους οι μουσουλμάνοι θεολόγοι.
7. Βλ. «*Σχέδια Προγραμμάτων Θρησκευτικών Γυμνασίου και Λυκείου*» (πολυγραφημ.), Αθήνα, Νοέμβριος 1983, σ. 66 και 71.
8. Μια ωραία περιγραφή του προσκυνήματος στη Μέκκα βρήκε ο γράφων στο βιβλίο του *Werner Trutwin*, Licht vom Licht. Religionen in unserer Welt, Düsseldorf: Patmos 1976, σ. 131-134. Η μετάφρασή της – ήδη έτοιμη – ίσως δημοσιευθεί στο επόμενο τεύχος του περιοδικού.

φοκτόνους πολέμους ανάμεσα σε Άραβες ή άλλους μουσουλμάνους με χριστιανούς ή μεταξύ τους. Στην προσευχή, στη γιορτή και στο προσκύνημα οι μουσουλμάνοι – όπως ακριβώς και οι χριστιανοί – βιώνουν έντονα την εγγύτητα του Θεού και συναδελφώνονται· κάτι που μπορεί να τους φέρει εκατέρωθεν εγγύτερα.

3. Η αρνητική εικόνα των περισσότερων Ελλήνων – και των κοντινών βαλκανικών λαών – έναντι του Ισλάμ, όπως έγινε λόγος πιο πάνω στο α΄ μέρος, είναι σφραγισμένη από την *οδυνηρή ιστορία των σχέσεών τους με τους Τούρκους μουσουλμάνους*. Απ' αυτούς γνώρισαν στην πράξη το Ισλάμ. Κι όταν θυμούνται και ζυγίζουν τη μακραίωνη πικρή δουλεία με όλα τα δεινοπαθήματα που αυτή επισώρευσε, δεν τους είναι εύκολο να κάνουν τη διάκριση ότι αυθεντικό Ισλάμ και Τούρκοι μουσουλμάνοι συνδέονται στενά αλλά δεν ταυτίζονται. Ήταν οι οθωμανοί Τούρκοι άξιοι μουσουλμάνοι, οι μόνοι που υπήρχαν και υπάρχουν; Λοιπόν ένας από τους παραμετρικούς – όμως απαραίτητους – στόχους κατά το θρησκευτικό μάθημα για το Ισλάμ θα ήταν: χωρίς να ξεχάσουν οι μαθητές την ιστορία, να υποβοηθηθούν να δουν και να εκτιμήσουν το Ισλάμ στην πρωταρχικότητα και την αυθεντικότητά του και πέρα από τους Τούρκους. (Φυσικά και οι ίδιοι οι Τούρκοι, με οδηγό και γνώμονα το Κοράνιο και την όλη αυθεντική ισλαμική πίστη, χρειάζονται και οφείλουν να ερευνήσουν τους εαυτούς τους και όσα στην Ιστορία βαριά διέπραξαν σε βάρος λαών).

4. *Μεταξύ Ορθοδοξίας και Ισλάμ* δεν παρατηρούμε την ίδια ένταση σχέσεων όσο μεταξύ Ισλάμ και Δυτικής Χριστιανοσύνης. Ποτέ οι αραβικοί ισλαμικοί λαοί δεν ξέχασαν τις Σταυροφορίες – έστω κι αν τελικά νικητές ήταν οι ίδιοι και όχι οι σταυροφόροι. Όπως ειπώθηκε και στην αρχή, Ορθοδοξία και Ισλάμ είναι μια γειτονιά, αλληλογνωρίζονται καλύτερα, βλέπουν με άλλα μάτια τις οδυνηρές στιγμές της ιστορίας τους. Αυτό σημαίνει ότι είναι σε θέση να συζητήσουν ευχερέστερα, ακόμη και με ζεστασιά, και να ελπίσουν περισσότερα. Έτσι οι ορθόδοξοι μπορούν σε ένα διαλογικό προστάδιο να υποβοηθήσουν αποτελεσματικά στο να λειανθεί το έδαφος, για να ξεπεραστεί το «σταυροφοριακό σύνδρομο» και να οδηγηθούμε βαθμιαία σ' έναν υπεύθυνο πανισλαμικό και παγχριστιανικό διάλογο. Κάλλιστα μπορεί αυτή η πτυχή να περάσει ως οραματισμός στο μάθημα για το Ισλάμ.

5. Βλέπουμε *το Ισλάμ* – όπως σημειώσαμε και στην αρχή (α1) – *ως απειλή*: θρησκευτική, κοινωνική, οικονομική, πολιτιστική και εθνική. Και το Ισλάμ βλέπει παρόμοια τον Χριστιανισμό. Άραγε η πολλαπλή αυτή εκατέρωθεν θεωρούμενη απειλή – αν έχει κάποια βάση – απορρέει από την ουσία του Ισλάμ και του Χριστιανισμού; Αλλ' όμως ξέρουμε ότι και οι δύο πλευρές – κατά τα θεμελιώδη πιστεύω τους – θέλουν να είναι μια ειρηνική προσφορά και πρόσκληση στους ανθρώπους και τους λαούς για κάτι θετικά αλλιώτικο στη ζωή και όχι για τον αλληλοσπαραγμό και την αλληλοεξόντωση. Γι' αυτό και όταν αλληλομάχονται ισλαμικοί λαοί (π.χ. Ιράν-Ιράκ, Ιράκ-Κουβέιτ) ή χριστιανικοί (πάμπολλα εδώ τα παραδείγματα), τότε έχουν εγκαταλείψει την ουσία τους.

Αυτή η πτυχή είναι ανάγκη να συζητηθεί στη σχολική τάξη. Αλλού τότε θα αναζητηθούν τα αίτια των απειλών και συμφορών: στις ανθρώπινες αδυναμίες και τα λάθη και στις εκτός θρησκευτικής ουσίας επιδιώξεις και επιλογές των εκατέρωθεν ηγεσιών, πολιτικών εξουσιών, απάνθρωπων συμφερόντων των ισχυρών, που όλοι τους εκμεταλλεύονται τις Θρησκείες. Θρησκείες, που από την ουσία τους διαθέτουν και τρόπους και μέσα και δύναμη για να αντιδράσουν στην εκμετάλλευσή τους και στις συμφορές, κάτι που δυστυχώς δεν πράττουν συχνά.

6. Άλλος στόχος. Να γίνει επαρκής και έγκυρη ενημέρωση για το Ισλάμ. Έτσι θα αναθεωρηθούν και θα διορθωθούν τα εσφαλμένα και θα γίνει προσέγγιση της πραγματικής αλήθειας του. Γι' αυτό χρειάζεται, πέρα απ' όσα θα δώσει το μάθημα, να ερεθιστεί το ενδιαφέρον, ώστε οι μαθητές

να διαβάσουν – όποτε μπορέσουν – Κοράνιο, ισλαμικά θρησκευτικά βιβλία (ιδιαίτερα για το μυστικό ρεύμα του Σουφισμού), ισλαμική ιστοριογραφία, ποίηση και πεζογραφία, καθώς και αξιόλογες μελέτες για το Ισλάμ, που πρόσφατα και στη χώρα μας αφθονούν. Να επιδιώξουν επίσης γνωριμία με τα ισλαμικά πολιτιστικά επιτεύγματα, και δια μέσου αυτών με την ψυχοσύνθεση, τις ευαισθησίες, τα οράματα, τις χαρές και τα βάσανά τους, την πίστη και την ιστορία τους.

7. Ακόμη να ενθαρρυνθούν οι μαθητές ώστε, επισκεπτόμενοι ισλαμικές χώρες και συναντώντας πιστούς μουσουλμάνους, ιδιαίτερα συνομήλικους, να ενδιαφερθούν για τη θρησκευτική τους ζωή, να μιλήσουν μ' αυτούς για την πίστη, να ανταλλάξουν εμπειρίες για τη θρησκευτικότητά τους, να παρακολουθήσουν λατρευτικές και λοιπές θρησκευτικές τους εκδηλώσεις.

8. Ένας άλλος, περισσότερο προωθημένος στόχος, θα ήταν να γίνει μια προσπάθεια σοβαρής επισήμανσης κοινών βασικών σημείων και απόψεων για το Θεό και για τη ζωή, για τα προβλήματα και τις προσδοκίες των ανθρώπων, και για όσα τίμια και ιερά χριστιανοί και μουσουλμάνοι στρατεύονται. Επίσης να επισημανθούν διαβαθμιστικά και οι διαφορές, φαινομενικές και πραγματικές, και να γίνει προβληματισμός για αναζήτηση τρόπων και δρόμων για περισσότερη κατανόηση, προσέγγιση και επισήμανση δυνατοτήτων διεξόδου και υπερβάσεων – όπου αυτό είναι εφικτό.

9. Μια άλλη επιδίωξη, που αφορά στους θεολόγους καθηγητές και που μπορεί να έχει θετικές επιπτώσεις και στο μάθημα: Να υπάρξουν επικοινωνίες και συζητήσεις με μουσουλμάνους θρησκειοπαιδαγωγούς και απλούς δασκάλους και καθηγητές Θρησκευτικών. Σ' αυτές αμοιβαία να εκτεθούν εμπειρίες και προβλήματα και να ανταλλαγούν ευαισθησίες και οραματισμοί σχετικά με το θρησκειο-παιδαγωγικό τους έργο. Να συμφωνηθούν αρχές και τρόποι με τους οποίους θα αρχίσουν να βλέπουν και να αντιμετωπίζουν οι μεν τους δε με ανοιχτή και διαλογική διάθεση στα μαθήματά τους.

Οι παιδαγωγοί κάποτε μπορούν να είναι γεφυροποιοί ιδεών και λαών αποτελεσματικότεροι από τους πολιτικούς.

10. Απώτερος σκοπός της ενασχόλησης με το Ισλάμ από σύγχρονη σκοπιά και τωρινές προϋποθέσεις θα μπορούσε να είναι: με καλύτερη αλληλογνωριμία, αλληλοσεβασμό και με αφοσίωση και συνέπεια σε όσα πιστεύουν μουσουλμάνοι και χριστιανοί, να επικοινωνούν στενότερα, να συμβιώνουν ανθρωπινότερα και ειρηνικότερα και να συνεργάζονται δημιουργικότερα για μια ζωή και ένα κόσμο, που εκατέρωθεν επιθυμούν να είναι ανώτερα απ' όσο μέχρι τώρα χωρισμένοι επιδίωξαν και γνώρισαν. *Καλύτεροι χριστιανοί και καλύτεροι μουσουλμάνοι από κοινού μπορούν καλύτερα να προσπαθήσουν για έναν καλύτερο κόσμο*. Οι παράλληλες πορείες σε λίγο θα επαρκούν πολύ λίγο. Η συμπόρευση ανήκει στο μέλλον και ανοίγει προς αυτό.

11. Με όλα τα παραπάνω και παρόμοια θα μπορούσε το θρησκευτικό μάθημα για το Ισλάμ να υποβοηθήσει στη μεταβολή νοοτροπίας, εικόνας και ατμόσφαιρας σχετικά μ' αυτό, τόσο μέσα στην τάξη όσο και παραέξω και παραπέρα. Θέλουμε δεν θέλουμε, τα πολλά μεταξύ μας κοινά και η γειτόνευση, μαζί με το κάλεσμα των καιρών, μας ωθούν στο να συμβιώσουμε πιο στενά στο μέλλον. Σήμερα ξέρουμε ότι το καλύτερο συχνά δεν έρχεται, όταν η αδήριτη ανάγκη υπαγορεύει λύσεις ανάγκης, αλλά όταν έγκαιρα προβλέπουμε και μεθοδικά ετοιμάζουμε το έδαφος και τα βήματα γι' αυτό.

Σκέψεις σχετικές με τη διδασκαλία του Ισλάμ στο Λύκειο

Σταμάτης Ι. Σακελλίων

Υπάρχει μια γενική περιέργεια στην τάξη γύρω από τις ξένες Θρησκείες, που εκφράζεται με ποικιλότροπες παροτρύνσεις των μαθητών προς τον καθηγητή που θα τις διδάξει στη Β΄ Λυκείου. Όταν όμως έρχεται η ώρα της ενημέρωσης και συζήτησης για το Ισλάμ, ο διδάσκων διαπιστώνει όχι βέβαια την άγνοια των μαθητών αλλά την παραπληροφόρηση, όσον αφορά στη συγκεκριμένη Θρησκεία.

Ο θρησκευτικά αδιάφορος μαθητής αίφνης παίρνει θέση συνειδητού χριστιανού, που θέλει να ξεκαθαρίσει τη στάση του απέναντι στο Ισλάμ. Η γνώμη των μαθητών είναι κάτι που πηγάζει από την κοινωνικά εκπεφρασμένη πεποίθηση για το Ισλάμ και όχι γνώμη που στηρίζεται στη γνώση. Έτσι, όταν αναλύονται έννοιες όπως η δικαιοσύνη, η ευσπλαχνία του Θεού, η αγάπη προς τον αδύνατο, που περιέχονται στην ισλαμική πίστη, ο διδάσκων παρατηρεί την έκπληξη να κυριαρχεί στην τάξη. Ο εκ των προτέρων θεωρούμενος εχθρικός μουσουλμάνος δεν φαίνεται πια τόσο αιμοβόρος. Η κοινωνική γνώμη κλονίζεται από τη νηφάλια μελέτη, και ο μαθητής προσπαθεί να χωνέψει το καινούργιο.

Θεωρώ ότι είναι καλό για το συγκεκριμένο μάθημα να αναλύονται οι κοινές έννοιες στον Ισλαμισμό και τον Χριστιανισμό, ειδικά σήμερα που οι εντάσεις και οι θρησκευτικές διαμάχες βρίσκονται σε επικίνδυνο σημείο. Οι πολεμικές κραυγές δεν ευνοούν την κατανόηση και δεν προωθούν διαύλους επικοινωνίας. Η παράλληλη μελέτη κειμένων των δύο Θρησκειών είναι σίγουρο πως θα αναδείξει και τις διαφορές και τα κοινά σημεία. Γειτονεύουμε με τους ισλαμικούς λαούς πάνω από 1.300 χρόνια, και άριστη προσφορά στην Παιδεία θα είναι η κατανόηση των γειτόνων μας, και μάλιστα σε ένα σημείο κομβικό: αυτό της πίστης.

Προτείνω λοιπόν για το μάθημα της Β΄ Λυκείου σχετικά με το Ισλάμ:

- Παράλληλη μελέτη κειμένων
- Κατανόηση εννοιών κοινής αποδοχής
- Κατανόηση ιστορικών δεδομένων κάθε εποχής
- Κίνητρο στους μαθητές κατά τη διάρκεια της διδασκαλίας
- Χρήση εποπτικών μέσων
- Χρήση περαιτέρω βιβλιογραφίας
- Κυρίως, απροκατάληπτη διδασκαλία

Μια επισήμανση στο τελευταίο σημείο: ο διδάσκων παιδαγωγεί και δημιουργεί συνειδήσεις ειρηνικές. Έτσι, με την έννοια αυτή θεωρώ επικίνδυνο το γεγονός της αφοριστικής διδασκαλίας. Τόσο ο Χριστιανισμός όσο και το Ισλάμ έχουν ήδη μιαν ιστορική εμπειρία, που μπορεί να αποκλείσει φανατισμούς και εθνικισμούς, κυρίως δε στον τόσο ευαίσθητο χώρο της Παιδείας.

«Κάποιος πήγε στην πόρτα του
Αγαπημένου
και χτύπησε.
Μια φωνή ακούστηκε από μέσα:
"Ποιος είναι;"
Αυτός απάντησε: "Εγώ είμαι."
Η φωνή είπε: "Δεν υπάρχει χώρος
για σένα και για μένα",
κι η πόρτα έκλεισε γι' αυτόν.
Μετά από ένα χρόνο μόνωσης και
στέρησης
επέστρεψε και ξαναχτύπησε.
Μια φωνή από μέσα ρώτησε:
"Ποιος είναι;"
Ο άνθρωπος απάντησε: "Είμαι εσύ!"
Τότε η πόρτα άνοιξε γι' αυτόν».

(Ρουμί)

Πιστεύω ότι το κείμενο αυτό είναι μια καλή βάση συζήτησης με τους μαθητές, αλλά και με την κοινωνία.

ΚΕΙΜΕΝΑ - ΑΠΟΨΕΙΣ

1. Θρησκείες και αλήθεια

• Οι χριστιανοί *δεν πιστεύουν στο Χριστιανισμό*. Ο Χριστιανισμός... ως θρησκεία εμφανίζεται στην παγκόσμια ιστορία τόσο σχετικός όπως και όλες οι άλλες θρησκείες... Για τους χριστιανούς –και μόνο γι' αυτούς – ο Ιησούς Χριστός είναι *η* οδός, *η* αλήθεια και *η* ζωή... Στον Ιησού Χριστό πιστεύουν οι χριστιανοί (σ.301)... Ο Ιησούς Χριστός είναι για τους χριστιανούς το *καθοριστικό* (302)...

• Όσο ανθρωπινότερος (...) είναι ο Χριστιανισμός, τόσο χριστιανικότερος είναι· και όσο χριστιανικότερος είναι, τόσο περισσότερο (303) εμφανίζεται και προς τα έξω ως αληθινή θρησκεία (304).

• Αληθινή ανθρωπιά είναι προϋπόθεση αληθινής θρησκείας! Αληθινή θρησκεία είναι ολοκλήρωση αληθινής ανθρωπιάς! (304)

• Τι είναι αληθινή θρησκεία; Υπάρχει αληθινή θρησκεία;

– *Εξωτερικά*, από θεώρηση θρησκειολογική, υπάρχουν *διάφορες αληθινές θρησκείες*...

– *Εσωτερικά*, από τη σκοπιά του προσανατολισμένου στην Κ. Διαθήκη πιστού χριστιανού, υπάρχει για μένα *η αληθινή θρησκεία, η οποία για μένα – επειδή μου είναι αδύνατο να βαδίσω ταυτόχρονα όλους τους δρόμους – είναι η οδός που προσπαθώ να βαδίσω*: ο Χριστιανισμός, εφόσον αυτός μαρτυρεί εν Ιησού τον ένα αληθινό Θεό.

– Αυτή για μένα, για μας τους χριστιανούς, η μία αληθινή θρησκεία καθόλου δεν αποκλείει την αλήθεια στις *άλλες θρησκείες*, αλλά τις αφήνει να ισχύουν: οι άλλες θρησκείες δεν είναι μη αληθινές ούτε και ανεπιφύλακτα αληθινές, αλλά *υπό όρους* («με επιφύλαξη») *αληθινές θρησκείες*, οι οποίες, εφόσον δεν αντιλέγουν στα καίρια του χριστιανικού μηνύματος, μπορούν κάλλιστα να συμπληρώσουν, να διορθώσουν και να εμπλουτίσουν τη χριστιανική θρησκεία...

• *Για μένα* ως πιστό, *για μας* ως κοινότητα πιστευόντων ο Χριστιανισμός είναι, *εφόσον* μαρτυρεί για το Θεό εν Χριστώ, σίγουρα η *αληθινή* θρησκεία. Αλλά *ολόκληρη* την αλήθεια δεν την έχει καμία θρησκεία· *ολόκληρη* την αλήθεια την έχει *μόνον ο Θεός*... Μόνον *ο ίδιος ο Θεός* – όπως κι αν ονομάζεται – *είναι η* αλήθεια! (305)...

• Η ιστορία είναι προς τα εμπρός ανοιχτή, και προς τα εμπρός ανοιχτός είναι και ο διαθρησκειακός διάλογος. Τι το μέλλον θα φέρει στη χριστιανική θρησκεία, καθώς και στις μη χριστιανικές θρησκείες, δεν ξέρουμε. Ούτε πώς θα είναι η Χριστολογία, η Κορανολογία, η Βουδολογία, η Εκκλησία κ.λ.π. μετά 100 χρόνια...

• Για το μέλλον ένα μόνο είναι βέβαιο: στο τέρμα τόσο της ανθρώπινης ζωής όσο και της πορείας του κόσμου δεν θα στέκονται ο Βουδισμός ή ο Ινδουϊσμός, αλλά ούτε το Ισλάμ και ο Ιουδαϊσμός. Ναι, ούτε και ο Χριστιανισμός. Καμιά θρησκεία. Αλλά μόνον ο ίδιος ο Άρρητος, προς τον Οποίο τείνουν όλες οι θρησκείες και τον Οποίο τότε οι χριστιανοί πιστεύουν ότι θα γνωρίσουν ως *την* αλήθεια πρόσωπο προς πρόσωπο...

• Και στο τέρμα δεν θα στέκεται πια μεταξύ θρησκειών διαχωριστικά κάποιος προφήτης ή φωτιστής· δεν θα στέκεται ούτε ο Μωάμεθ ούτε ο Βούδας. Μάλιστα, δεν θα στέκεται πια διαχωριστικά ούτε και ο Ιησούς Χριστός. Αλλά κι αυτός, στον οποίο – κατά τον Παύλο – θα έχουν υποταχθεί όλες οι δυνάμεις (κι ο θάνατος), θα «υποταχθεί» τότε στο Θεό, ώστε *ο ίδιος ο Θεός* (...) αληθινά να

είναι όχι μόνον στα πάντα, αλλά τα «πάντα ἐν πᾶσιν» (Α΄ Κορ 15, 28) (306).

(Hans Küng, Theologie im Aufbruch. Eine ökumenische Grundlegung, München-Zürich: Piper 1987*)*

2. Θρησκείες και ειρήνη

• Οι φανατικότεροι και απανθρωπότεροι πολιτικοί αγώνες είναι αυτοί που χρωματίστηκαν, εμπνεύστηκαν, δικαιολογήθηκαν και νομιμοποιήθηκαν από τις θρησκείες... Είναι ανάγκη να λάβουμε σοβαρά υπόψη τη θρησκευτικο-οικουμενική *συν*-ευθύνη για την ειρήνευση του ταραγμένου και κομματιασμένου κόσμου μας...

• Ο διαθρησκειακός οικουμενικός διάλογος δεν είναι σήμερα ειδικότητα μερικών απόκοσμων θρησκευτικών ειρηνιστών, αλλά – για πρώτη φορά στην ιστορία – έχει το χαρακτήρα καί ενός επείγοντος αιτήματος σε παγκόσμιο πολιτικό επίπεδο. Μπορεί να βοηθήσει στο να γίνει η γη μας πιο κατοικήσιμη, εφόσον θα είναι ειρηνικότερη και πιο συμφιλιωμένη.

• Δεν μπορεί να υπάρξει ειρήνη ανάμεσα στους λαούς χωρίς ειρήνη ανάμεσα στις παγκόμιες θρησκείες!

• Δεν μπορεί να υπάρξει ειρήνη ανάμεσα στις παγκόσμιες θρησκείες χωρίς ειρήνη ανάμεσα στις χριστιανικές Εκκλησίες!

• Η χριστιανική Οικουμένη είναι αναπόσπαστο μέρος της παγκόσμιας Οικουμένης:
– Ο οικουμενισμός προς τα έσω, επικεντρωμένος στη Χριστιανοσύνη, και ο οικουμενισμός προς τα έξω, απευθυνόμενος σ' ολόκληρη την κατοικημένη γη, είναι μεταξύ τους αλληλοεξαρτώμενοι!
– Η ειρήνη είναι αδιαίρετη: αρχίζει από έσω!

(Hans Küng, Christentum und Weltreliogionen. Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus, München: Piper 1982, 620-621*)*

3. Η Β΄ Σύνοδος του Βατικανού για το Ισλάμ

Με εκτίμηση ατενίζει η Εκκλησία και τους Μουσουλμάνους, οι οποίοι λατρεύουν τον ένα και μοναδικό Θεό, τον ζώντα..., τον εύσπλαχνο και παντοδύναμο, τον δημιουργό ουρανού και γης, που μίλησε στους ανθρώπους. Αυτοί προσπαθούν να υποταχθούν μ' όλη τους την ψυχή ακόμη και στις κρυμμένες Του βουλές, όπως είχε υποταχθεί στο Θεό και ο Αβραάμ, στον οποίο ευχαρίστως αναφέρεται η ισλαμική πίστη.

Τον Ιησού, μολονότι δεν τον αναγνωρίζουν ως Θεό, τον σέβονται ως προφήτη, και τιμούν την μητέρα του Παρθένο Μαρία, την οποία και επικαλούνται κάποτε με ευλάβεια. Επιπλέον περιμένουν την ημέρα της κρίσης, για την οποία ο Θεός θα αναστήσει όλους τους ανθρώπους και θα τους ανταποδώσει. Γι' αυτό αποδίδουν σημασία στην ηθική στάση ζωής και εκφράζουν το σεβασμό τους στο Θεό ιδιαίτερα με προσευχή, ελεημοσύνη και νηστεία.

Επειδή όμως στην πορεία των αιώνων σημειώθηκαν ανάμεσα σε Χριστιανούς και Μουσουλμάνους έριδες και εχθρότητες, η αγία Σύνοδος παροτρύνει όλους να αφήσουν στην άκρη τα περασμένα και ειλικρινά να καταβάλλουν προσπάθειες για αμοιβαία κατανόηση και από κοινού παρέμβαση για προστασία και υποστήριξη της κοινωνικής δικαιοσύνης, των ηθικών αγαθών και –όχι σε τελευταία μοίρα– της ειρήνης και της ελευθερίας για όλους τους ανθρώπους.

[*Nostra aetate*: Διακήρυξη για τη σχέση της Εκκλησίας προς τις μη χριστιανικές Θρησκείες, 1965, παράγρ. 3, απόδοση από γερμ. μτφρ. (βλ. *W. Trutwin*, σ. 149· παραπομπή στη στήλη «Παιδαγωγικά») με τη βοήθεια της μτφρ. στα ελληνικά: «Διατάγματα Β΄ Συνόδου Βατικανού», τεύχ. 7, εκδ. «Γραφείου Καλού Τύπου», Αθήνα, σ. 43-44]

4. Χριστιανοί και Μουσουλμάνοι. Διαπιστώσεις και μηνύματα από μια ημερίδα

• Όλοι οι πολιτισμοί στον κόσμο αποτελούν τον πλούτο των λαών και τη βάση συνεννόησης με άλλους λαούς. Οι πολιτισμοί

είναι άρρηκτα δεμένοι με τις θρησκείες των λαών.

• Ειρήνη στον κόσμο δεν είναι εύκολη χωρίς ειρήνη ανάμεσα στις διάφορες θρησκείες.

• Ο χριστιανικός κόσμος σ' Ανατολή και Δύση έχει ελλιπή και παραμορφωμένη πληροφόρηση για το Ισλάμ. Στον κόσμο του Ισλάμ παρατηρείται το ίδιο φαινόμενο για το Χριστιανισμό.

• Με πληρέστερη ενημέρωση και γνωριμία δημιουργούνται προϋποθέσεις για καλύτερη συνύπαρξη μουσουλμάνων και χριστιανών, προπάντων σε χώρες που γειτονεύουν.

• Οι μουσουλμάνοι μάς βλέπουν με τη δική τους λογική κι εμείς αυτούς με τη δική μας. Γι' αυτό και παρεξηγούμε οι μεν τους δε. Για καλύτερη κατανόηση χρειάζεται εκατέρωθεν να δούμε τους άλλους και με τα δικά τους μάτια.

• Από την ιστορία χριστιανοί και μουσουλμάνοι έχουμε εκατέρωθεν οδυνηρές εμπειρίες. Χωρίς να ξεχνούμε τα γεγονότα, προσπαθούμε να πάμε πιο πέρα απ' αυτά, για ένα καλύτερο μέλλον συνεργασίας χριστιανικών και ισλαμικών λαών.

• ´Οσο κι αν ιστορικά συνδέθηκαν στενότατα, άλλο Ισλάμ κι άλλο ´Αραβες, Τούρκοι και λοιποί ισλαμικοί λαοί· δεν ταυτίζονται. ´Αλλο Χριστιανισμός κι άλλο ´Ελληνες και λοιποί χριστιανικοί λαοί.

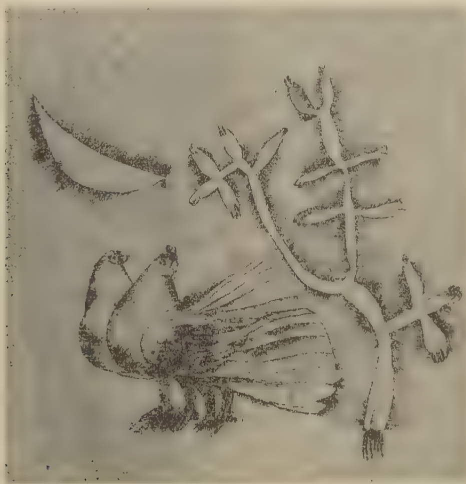
• Είναι ανάγκη να αρθούν οι μεταξύ χριστιανών και μουσουλμάνων προκαταλήψεις. Πίσω από τις μεταξύ τους διαφορές και αντιθέσεις υπάρχουν οι ζωντανοί άνθρωποι.

• ´Οσο πιο ακριβείς, τίμιες, αντικειμενικές, και άρα αληθινές, είναι οι πληροφορίες και οι εικόνες για το Ισλάμ και για τις άλλες θρησκείες, τόσο πιο εύκολες και επωφελείς είναι η συνεννόηση και συνεργασία των λαών για πανανθρώπινα αιτήματα, όπως: δικαιοσύνη, ειρήνη, αλληλεγγύη, μορφωτικές και πολιτιστικές ανταλλαγές κ.λ.π.

(Γ.Α.Τ., εφημ. «Θεσσαλονίκη», 14.1.91, σ.8. – ´Ετσι συνόψισε ο γράφων – μαζί με πληροφορίες – όσα προσωπικά αποκόμισε από μια θεολογική ημερίδα την 9.3.91 στη Θεσ/νίκη με θέμα: «Τι λεν τα σχολικά βιβλία στη Δύση και στην Ελλάδα για το Ισλάμ»*)*

Επιλογή, μετάφραση, επιμέλεια:

Γ. Α. Τσανανάς



Ειρήνη μεταξύ των Θρησκειών στη Μέση Ανατολή (χαρακτικό του Dhia-al-Azzawi)

ΕΠΙΚΑΙ-
ΡΟΤΗΤΑ

Εκδηλώσεις για τα πενηντάχρονα (1942-1992) της Θεολογικής Σχολής του Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης

Στις 6-8 Νοεμβρίου 1992 γιορτάστηκε με ιδιαίτερη μεγαλοπρέπεια η πεντηκονταετία της Θεολογικής Σχολής. Την Παρασκευή 6 Νοεμβρίου άρχισε ο εορτασμός με ευχαριστήρια δέηση στο παρεκκλήσιο της Αγίας Τριάδας της Σχολής, προεξάρχοντος του Παναγιωτάτου Μητροπολίτου Θεσ/νίκης κ. Παντελεήμονα Β΄ και με την παρουσία του Αρχιεπισκόπου Αθηνών και πάσης Ελλάδος κ. Σεραφείμ και μελών της Ιεράς Συνόδου. Στην αίθουσα τελετών του Α.Π.Θ. εψάλησαν ύμνοι από τη Βυζαντινή χορωδία «΄Αγ. Ιωάννης Δαμασκηνός» και διαβάστηκε μήνυμα της Α.Θ.Π. του Οικουμενικού Πατριάρχη κ. Βαρθολομαίου. Ακολούθησαν χαιρετισμοί του Μητροπολίτη Θεσσαλονίκης, του Κοσμήτορα, του Υπουργού Μακεδονίας-Θράκης, του Δημάρχου Θεσσαλονίκης, του Πρύτανη Α.Π.Θ. και του προέδρου του Συλλόγου Φοιτητών της Σχολής. Το απόγευμα στο Δ΄ Αμφιθέατρο της Θεολογικής Σχολής παρουσιάστηκαν εισηγήσεις του καθηγητή κ. Χρήστου Κρικώνη, προέδρου του Τμ. Ποιμαντικής («*Σύντομη Ιστορία της Θεολογικής Σχολής*»), του αναπλ. καθηγητή του Τμ. Θεολογίας κ. Δημ. Τσελεγγίδη («*Η Θεολογική Σχολή σήμερα*») και του πρωτοπρεσβύτερου π. Θεοδώρου Ζήση, καθηγ. του Τμ. Ποιμαντικής («*Η προσφορά της Θεολογικής Σχολής*»).

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον είχαν οι δύο συζητήσεις στρογγυλής τραπέζης: «*Η Ορθοδοξία στο σύγχρονο κόσμο*» και «*Οι θεολογικές σπουδές σήμερα*», που έγιναν το πρωί του Σαββάτου στον ίδιο χώρο. Οι εκδηλώσεις συνεχίστηκαν με τη Βυζαντινή χορωδία του άρχοντος πρωτοψάλτου κ. Χαρίλαου Ταλιαδώρου· «Βυζαντινό ορατόριο από την Αποκάλυψη του Ιωάννη». Το τριήμερο έκλεισε την Κυριακή 8 Νοεμβρίου με Αρχιερατική Λειτουργία στον Ι.Ν. Αγ. Δημητρίου, προεξάρχοντος του Παναγιωτάτου Μητροπολίτου Θεσσαλονίκης κ. Παντελεήμονα Β΄, δεξίωση στην αίθουσα «Καταφυγή» του Αγ. Δημητρίου, γεύμα από τον Παναγιώτατο και επίσκεψη-ξενάγηση στην Ιερά Μονή Τιμίου Προδρόμου Βεροίας.

Με αφορμή τον πιο πάνω εορτασμό η «Ανεξάρτητη Θεολογική Κίνηση (Α.ΘΕ.Κ.) ανέλαβε την πραγματοποίηση μιας εκδήλωσης-συζήτησης με θέμα: «*Η σύγχρονη Θεολογία και οι προοπτικές της*». Στόχος της ήταν όχι να παρουσιαστεί για άλλη μια φορά με πανηγυρικούς τόνους η ιστορία της Σχολής, αλλά να συζητηθούν στον ίδιο χώρο από τους φοιτητές και τους καθηγητές το παρελθόν (για να διδαχθούμε) και το μέλλον (για να προβληματιστούμε) της Θεολογίας. Είναι χαρακτηριστικό ότι δεν υπήρχαν ούτε καν ολιγόλεπτες εισηγήσεις από τους καλεσμένους καθηγητές (κ.κ. Ματσούκα, Ζαχαρόπουλο, Σιάσο), αλλά, μέσα σ' ένα κλίμα αυτοκριτικής και αγωνιώδους προβληματισμού, τέθηκε σειρά ερωτημάτων και έγιναν πολυάριθμες προτάσεις για την προοπτική της σύγχρονης Θεολογίας. Τονίστηκε για άλλη μια φορά από τον κ. Ματσούκα η φυσική σχέση της Θεολογίας με την κοινωνία, τα όρια της επιστήμης και η ανάγκη υπέρβασης της Ιστορίας, προκειμένου να συνεχιστεί η Παράδοση που μεταφέρει στους ώμους της η Ορθόδοξη Θεολογία.

Ο κ. Ζαχαρόπουλος τόνισε τη σημασία της ακαδημαϊκής ελευθερίας στην έρευνα και την έκφραση των επιστημονικών πορισμά-

των και την αντιπαρέβαλε προς την προβληματική προοπτική της ίδρυσης άλλων ιδιωτικών ιδρυμάτων με το ίδιο γνωστικό αντικείμενο. Και πρόσθεσε ότι επιτέλους κάποια στιγμή θα πρέπει να τεθεί το θέμα των σχέσεων της διοικούσας Εκκλησίας με την ευρύτερη Εκκλησία και με τη Θεολογία που παράγεται στο χώρο των Θεολογικών Σχολών της χώρας μας.

Ο κ. Σιάσος συνόψισε σε τρία σημεία τις προοπτικές της σύγχρονης Θεολογίας, παρέμεινε όμως εκκρεμές το ερώτημα, *πώς* θα επιτευχθούν αυτοί οι στόχοι: α) στροφή στην πατερική γραμματεία, β) αναζήτηση της ορθόδοξης αυτοσυνειδησίας, γ) ανάγκη σύνδεσης της Θεολογίας με το παρόν.

Χαρακτηριστική ήταν η παρέμβαση ενός από τους φοιτητές: «Ο ορθόδοξος λόγος θα πρέπει να καίει και να καίγεται, να είναι ένας λόγος πολιτικοποιημένος, διαφορετικός από αυτόν που θέλει η κατεστημένη εξουσία».

Η εκδήλωση έκλεισε με μερικές σκέψεις του καθ. κ. Δόικου, ενός από τους παλαιότερους καθηγητές της Σχολής, ο οποίος τόνισε ότι πιο σπουδαίο από τις μνήμες και τις εκτιμήσεις αυτή τη στιγμή είναι «ο καιρός του λαλείν». Χρειάζεται επανεκτίμηση των αρχών της πίστης, όχι με βάση τον *ηγέτη Μεσσία* αλλά τον *πάσχοντα δούλο*. Ο λόγος της πίστης είναι ανθρωπιστικός και έχει *κοινοτική διάσταση*. Μέλημα θα πρέπει να είναι όχι η απρόσωπη Εκκλησία, αλλά ο Άνθρωπος (σύνδεση δόγματος και ήθους, θεωρίας και πράξης). Ο εργάτης του Ευαγγελίου θα πρέπει να ξαναβρεί *το προφητικό σθένος*. Τέλος, τόνισε την οικουμενική διάσταση της Ορθοδοξίας («χριστιανική παναγάπη») και την ανάγκη να συνεχιστεί ο οικουμενικός διάλογος, τόσο ο διαχριστιανικός όσο καί ο διαθρησκειακός, γιατί δίνει ερεθίσματα σημαντικότατα στην αναζήτηση της ταυτότητας της Ορθόδοξης Θεολογίας.

Την εκδήλωση τίμησαν με την παρουσία τους ο κ. Κοσμήτορας της Σχολής, ο Πρόεδρος του Τμ. Θεολογίας, καθηγητές των δύο τμημάτων και πλήθος φοιτητών. Ελπίδα όλων είναι, ο γόνιμος αυτός προβληματισμός που κατατέθηκε να αποτελέσει ώθηση για τη βελτίωση της σύγχρονης Θεολογίας και την αρτιότερη έκφρασή της στην κοινωνία.

Χριστόφορος Γ. Παπασωτηρόπουλος

Να αποφανθεί ολόκληρη η εκκλησιαστική βάση στη Λάρισα

Και πάλι το εκκλησιαστικό πρόβλημα της Λάρισας στην επικαιρότητα. Και αντί για λύση, νέες περιπέτειες. Με ίσως βαρύτερες επιπτώσεις στο εκεί – και όχι μόνο – εκκλησιαστικό σώμα. Αντί για αμερόληπτη κρίση, επίδειξη εξουσιαστικής πυγμής: 10ετής αργία στον αμφισβητούμενο Ιεράρχη – λες και είναι ο άνθρωπος 60 ετών...

Από μια κατά το δυνατόν θέση τρίτου αναρωτιέσαι: Από πότε η Εκκλησία της Ελλάδος είναι πλήρως αυτοδιοίκητη; Μήπως έπαυσε να ισχύει το «νόμω κρατούσα» και έγινε χωρισμός της Εκκλησίας από την Πολιτεία και δεν το ξέρουμε; Αλλιώς πώς να εξηγήσουμε ότι αποφάσεις ανώτατων δικαστηρίων περιφρονούνται; Είναι αυτός ο Μητροπολίτης τόσο κακός και ανάξιος; Χωλαίνει στην πίστη; Διάγει βίον ανάρμοστο; Είναι σχισματικός; Τι το φοβερό διέπραξε; Ισχύει ή δεν ισχύει ο νεότερος νόμος για την Εκκλησιαστική Δικαιοσύνη;

Κι από την άλλη μεριά αναρωτιέσαι πάλι: Τι θα έχανε αυτός ο Ιερωμένος, για την πνευματικότητα του οποίου μιλούν με σεβασμό και αγάπη οι υποστηρικτές του και όσοι τον γνωρίζουν, να βρει το κουράγιο να παραιτηθεί; Τι τον ενδιαφέρει περισσότερο – και γι' αυτό επιμένει – ο θρόνος ή η εκκλησιαστική ευταξία που έχει καταρρακωθεί; Αν δεν θεωρεί χριστιανική τη μεταχείριση που του έχουν επιφυλάξει, πόσο χριστιανικότερο είναι που δεν αφήνει τους κριτές του στην κρίση της ιστορίας και του Θεού της αγάπης; Τι βαρύνουν περισσότερο: το δίκαιό μας ή η

ειρήνη της Εκκλησίας;

Ακόμη αναρωτιέσαι: Με τον 10ετή αποκλεισμό ή με την παραίτηση του Μητροπολίτη Θεολόγου θα ειρηνεύσει η Εκκλησία της Λάρισας; Κι αν μονομερώς έχουμε την παραίτηση, τότε ποιος και πώς θα αναδειχθεί εκεί Μητροπολίτης; Έτσι όπως γίνεται η εκλογή Επισκόπων, ποιος και τι εγγυάται ότι στην τραυματισμένη αυτή Μητρόπολη θα εκλεγεί ο για την περίσταση ικανότερος και καταλληλότερος, που θα συμφιλιώσει τα διεστώτα;

Εκτός απροόπτης έκπληξης – προερχομένης από κάποια φωτισμένη παρέμβαση (και πρώτιστα Άνωθεν, από Θεού) – το δράμα θα συνεχιστεί. Το γόητρο, η «πυγμή», οι προσφυγές, οι κυρώσεις, η κινητοποιήσεις, και προ πάντων η απογοήτευση και η πίκρα, δεν θα σταματήσουν – άγνωστο πόσο.

Στη Λάρισα έχουμε μια ασυνήθιστη ευαισθητοποίηση και δραστηριοποίηση του εκκλησιαστικού πληρώματος. Ευάριθμοι χριστιανοί εκεί έπαψαν να είναι ετεροκαθοριζόμενοι από «ψηλά». Τόλμησαν έξοδο από το εκκλησιαστικό περιθώριο σε θέματα διοίκησης εκκλησιαστικής. Έχουν γνώμη και θέληση, και τις εκφράζουν – κάποτε δυστυχώς πολύ ακραία. Αυτό το γεγονός θα ήταν άσοφο και ολέθριο να αγνοηθεί από οποιονδήποτε.

Για διαφόρους λόγους η τωρινή Ιεραρχία δυστυχώς δεν είναι σε θέση να υποχωρήσει. Δεν είναι δε βέβαιο ότι τελικά θα υποχωρήσει και ο τεθείς σε αργία Ιεράρχης με τους υποστηρικτές του. Όμως τελικά τι θα γίνει; Πώς θα ξεπεραστεί το αδιέξοδο; Η κοινή εκκλησιαστική λογική προσανατολίζεται σε λύσεις που ίσως ηχούν λίγο ουτοπικά. Φαίνεται ότι μόνον η εμπιστοσύνη στη φωνή σύσσωμου του εκκλησιαστικού λαού της Λάρισας θα μπορούσε να επιβάλει το σεβασμό και προς τις δυο πλευρές και να οδηγήσει σε εκκλησιοπρεπή διέξοδο και λύση.

Ξέρουμε – αυτό όμως δεν είναι στο λαό ευρύτερα γνωστό, γιατί δεν λέγεται συχνά – ότι στη συντριπτική πλειονότητα των Ορθοδόξων Εκκλησιών (υποδειγματικά δε στην Κυπριακή Εκκλησία) Επίσκοποι, Αρχιεπίσκοποι, αλλά και Πατριάρχες, εκλέγονται από μεικτά εκλεκτορικά σώματα λαϊκών και κληρικών. Το δικαίωμα του εκκλησιαστικού λαού να εκλέγει είναι αρχέγονα συν-οδικό, αποστολοπαράδοτο και πανορθόδοξο. (Θα ισχύσει εκνέου – ελπίζουμε όχι αργά – και στην Εκκλησία της Ελλάδος).

Να δοθεί λοιπόν – έστω και νομικώς ακατοχύρωτα – η δυνατότητα στην ταραγμένη αλλά και αφυπνισμένη τοπική Εκκλησία της Λάρισας να αποφανθεί ελεύθερα, ποιον θέλει να έχει ως Μητροπολίτη της. Να μιλήσει η εκκλησιαστική βάση με ψηφοφορία στις Ενορίες. Αυτός που θα εκλεγεί ας είναι – ως λαοπρόβλητος – ο μέλλων Μητροπολίτης της Λάρισας, σεβαστός από κάθε πλευρά.

15.1.93 *Γ.Α. Τσανανάς*

Η απόφαση για αποφυλάκιση και πρωτοβουλίες για εξανθρωπισμό του σωφρονιστικού συστήματος

Παραμονές Χριστουγέννων έκπληκτος ο κόσμος είδε τους προβολείς της δημοσιότητας στραμμένους πάνω στην Ιεραρχία της Εκκλησίας της Ελλάδος. Η αφορμή πασίγνωστη: Με ομόφωνη απόφασή της η Ιερά Σύνοδος ζήτησε, για λόγους «εθνικής ενότητας», την αποφυλάκιση των ελάχιστων Απριλιανών εγκλείστων του Κορυδαλλού. Το παράδειγμά της μιμήθηκε ύστερα από λίγο μια εικοσάδα περίπου βουλευτών του κυβερνώντος κόμματος, επικαλούμενη κυρίως την ανθρωπιστική ευαισθησία του σώματος της Βουλής.

Συνήθως οι ηγεσίες τις μεγάλες γιορτινές μέρες αναλαμβάνουν πρωτοβουλίες μεγάλης πνοής και ολκής. Μάταια προσπάθησαν οι αναλυτές να ανακαλύψουν έστω και κάποιο ίχνος μεγαλοσύνης σ' αυτή την ενέργεια της Συνόδου. Μάταια επίσης ανέμεναν κάποιοι μια διαφορετική τοποθέτηση από την πλευρά

έστω και μερικών μη συνοδικών Ιεραρχών. Συμφώνησαν ή σιώπησαν από οδύνη; Δεν το μάθαμε ακόμη. Να ελπίσει κανείς ότι τόσο οι συνοδικοί όσο και οι λοιποί Ιεράρχες πρόσεξαν τα σχόλια της κοινής γνώμης ύστερα από την παραπάνω ατυχή πρωτοβουλία;

Στέλνοντας στη λήθη την επιλεκτική αυτή απόφαση υπέρ φυλακισμένων των συνοδικών Ιεραρχών ας στρέψουμε αλλού την προσοχή μας: στη στάση της ηγεσίας της Εκκλησίας απέναντι στο ζήτημα των φυλακών και των φυλακισμένων. Μέσα στα κατ' ευφημισμόν αποκαλούμενα «σωφρονιστικά καταστήματα» συνάνθρωποί μας – μέλη κι αυτά του εκκλησιαστικού σώματος – πληρώνουν καθημερινά βαρύ τίμημα ανθρώπινης αξιοπρέπειας και ουσίας, δυσανάλογα και προς τα πιο βαριά εγκλήματα που κάποιοι φυλακισμένοι διέπραξαν. Γι' αυτούς τους συνανθρώπους και συγχριστιανούς τι μελετημένο, σοβαρό καί πρωτοποριακό έκανε ή σχεδιάζει να κάνει η ηγεσία της Εκκλησίας;

Όλα δείχνουν ότι οι φυλακές βρίσκονται αρκετά στο περιθώριο της ζωής της Εκκλησίας. Οι φυλακισμένοι «ελάχιστοι αδελφοί» του Χριστού κι αυτοί, ελάχιστα γνωρίζουν την παρουσία της Εκκλησίας ανάμεσά τους. Στελέχη και απλά μέλη της Εκκλησίας δεν είμαστε δεόντως ευαισθητοποιημένοι γι' αυτούς. Οι ευκαιριακές – ή από κάποιους χαρισματούχους κάπως μονιμότερες – επισκέψεις Ιεραρχών, άλλων Ιερωμένων και Ενοριτών στις φυλακές κατά τις μεγάλες χριστιανικές γιορτές είναι σίγουρα κάτι. Όσο θετικές όμως κι αν είναι τέτοιες προσπάθειες, διέπονται από ένα σαφώς αποσπασματικό χαρακτήρα, φανερώνουν έλλειψη σοβαρής προοπτικής για το συγκεκριμένο πρόβλημα και, σε τελική ανάλυση, δηλώνουν την αποδοχή του φαινομένου της φυλακής ως «φυσιολογικού» κοινωνικού δεδομένου, που η στάση μας απέναντί του περιορίζεται στην απάλυνση κάποιων έμμεσων συνεπειών του. Δηλ. έχει κανείς την εντύπωση ότι η ύπαρξη αδιακρίτως «ανθρώπων σε παρένθεση» δεν αποτελεί για το σύνολο της Εκκλησίας σήμερα «μέγα σκάνδαλο».

Ευκαιρίες για σοβαρό προβληματισμό και ανάλογες κινητοποιήσεις έχουν δοθεί και δίνονται συνέχεια, κάποιες μάλιστα και μέσα από τους κόλπους του εκκλησιαστικού πληρώματος. Είχαμε λ.χ. τη δράση της Επιτροπής Θεολόγων για την κατάργηση των κολαστηρίων του Γεντί Κουλέ και της Κέρκυρας· την απεργία πείνας μελών της ίδιας Επιτροπής για την περίπτωση του Χρ. Ρούσσου· την εξέγερση του Νοεμβρίου του 1990 σ' όλες σχεδόν τις φυλακές της χώρας – κι άλλες εξεγέρσεις από τότε. Έχουμε την μετριοπαθή, σεμνή καί διαρκή δράση Συλλόγων, όπως «Ονήσιμος» στην Αθήνα και «Τιμόθεος» στη Θεσ/νίκη. Αυτά και πλήθος άλλων παρόμοιων περιπτώσεων πόσο άγγιξαν ηγεσίες και απλά μέλη της Εκκλησίας, των Μητροπόλεων, των Ενοριών; Τι κάναμε όλοι, όχι μόνον για την εφικτή ανακούφιση φυλακισμένων αλλά και για τον εξανθρωπισμό του σωφρονιστικού συστήματος; Πόσο εντάχθηκαν στην εκκλησιαστική μέριμνα φυλακές που βρίσκονται σε συγκεκριμένες Ενορίες ή Μητροπόλεις; Πόσων φυλακισμένων για μικροπταίσματα οικονομικής φύσης επιδιώχθηκε η αποφυλάκιση;

Σε λίγο θα θεσπιστεί η κατάργηση όχι μονο της θανατικής αλλά και της ισόβιας ποινής κάθειρξης – φυσικά για όλους, κι όχι μόνον για κάποιους «εκλεκτούς». Τι από εκκλησιαστική και γενικότερα χριστιανική σκοπιά έχουμε να προτείνουμε ύστερα από σοβαρή μελέτη; Ως πότε θα περιμένει το εκκλησιαστικό πλήρωμα όλα «από τα πάνω»; Τελικά τι φωτισμένο και μεγαλόπνοο θα γίνει για τους φυλακισμένους αδελφούς; Κάποτε μπορεί να ακούσουμε, εκκλησιαστικοί και θεολογικοί μεγαλόσχημοι και μικρόσχημοι, το φοβερό: «Πορεύεσθε απ' εμού...»

Ο Χριστός είναι και στις φυλακές. Μερικές φορές μάλιστα, όπως πιστεύουν μερικοί, κάνει εκεί καί εξεγέρσεις... Να ελπίσουμε ότι η εκτεθείσα Ιεραρχία θα επανορθώσει – με τη συμπαράσταση πολλών μας – το ατόπημά της αναλαμβάνοντας (με ομόφωνη πάλι απόφαση!) πρωτοβουλίες για ανθρωπινότερες φυλακές, για αποφυλάκιση αδιάκριτα όσων έχουν πληρώσει εκεί πολλά;

15.1.93 *Ν.Γ. - Γ.Α. Τσανανάς*

Το Ισλάμ στα σχολικά βιβλία

Στις 9 Μαρτίου 1991 είχε πραγματοποιηθεί στη Θεολογική Σχολή του Πανεπιστημίου Θεσ/νίκης ημερίδα με θέμα: «*Τι λεν τα σχολικά βιβλία στη Δύση και στην Ελλάδα για το Ισλάμ*». Η πρωτοβουλία ξεκίνησε από την «Ισλαμική Επιστημονική Ακαδημία της Κολωνίας» (Γερμανία) στα πλαίσια του διεθνούς προγράμματός της «Το Ισλάμ στα σχολικά εγχειρίδια». Έλαβαν μέρος 40 Έλληνες και ξένοι θρησκειολόγοι και θεολόγοι, πανεπιστημιακοί και εκπαιδευτικοί.

Από τους ξένους συμμετείχαν οι πανεπιστημιακοί καθηγητές από τη Γερμανία κ.κ. Abdoldjavad Falaturi (ιρανικής καταγωγής, διευθυντής της πιο πάνω Ακαδημίας), Herbert Schultze και Udo Tworuschka. Επίσης, ο τότε μορφωτικός ακόλουθος της πρεσβείας της Ισλαμικής Δημοκρατίας του Ιράν κ. Τούσσι από την Αθηνα, μαζί με ένα υπάλληλο-διερμηνέα της πρεσβείας.

Από ελληνικής πλευράς συμμετείχαν οι καθηγητές κ.κ. Γρηγόριος Ζιάκας (πρόεδρος τότε του Τμήματος Θεολογίας του Παν/μίου Θεσ/νίκης), Σάβ. Αγουρίδης, Νίκος Ζαχαρόπουλος, Πέτρος Βασιλειάδης, Αστέριος Αργυρίου (καθηγητής στο Στρασβούργο), Μιλτιάδης Κωνσταντίνου και μέλη από τις λοιπές βαθμίδες του διδακτικού προσωπικού του Τμήματος Θεολογίας. Επίσης οι σχολικοί σύμβουλοι θεολόγων Δρ. Θ. κ.κ. Παναγ. Παπαευαγγέλου και Βασίλ. Δήμου, οι Δρ. Θ. Αθαν. Νίκας και Αλέξ. Καριώτογλου, και καθηγήτριες και καθηγητές θεολόγοι της Δευτεροβάθμιας Εκπαίδευσης. Τους συνέδρους χαιρέτισε εκ μέρους του υπουργού Μακεδονίας-Θράκης ο καθηγητής του Τμήματος Ποιμαντικής κ. Αθαν. Αγγελόπουλος.

Εισηγήσεις έκαναν οι πιο πάνω τρεις ξένοι καθηγητές, ο καθηγητής κ. Γρηγ. Ζιάκας, ο επιμελητής κ. Γεώρ. Τσανανάς και ο Δρ. Θ. κ. Γεώρ. Τσακαλίδης (υπεύθυνος του ελληνικού τμήματος του πιο πάνω διεθνούς προγράμματος).

Μερικές εκτιμήσεις και μηνύματα από την ημερίδα (όπως τα αντιλήφθηκε ο γράφων) δημοσιεύονται στη στήλη του περιοδικού «Κείμενα - Απόψεις». (Αυτά μαζί με τις πιο πάνω λεπτομέρειες είχαν δημοσιευθεί στην εφημ. «Θεσσαλονίκη», 14.3.91).

Απ' αυτή τη συνάντηση ξεκίνησε ένα ερευνητικό πρόγραμμα για την καταγραφή και κριτική εκτίμηση όσων στοιχείων περιέχονται για το Ισλάμ στα ελληνικά σχολικά βιβλία Θρησκευτικών, Ιστορίας, Νεοελληνικών και Γεωγραφίας της Πρωτοβάθμιας και Δευτεροβάθμιας Εκπαίδευσης. Το έργο ανέλαβαν, και ήδη το έχουν ολοκληρώσει, ομάδες θεολόγων (πανεπιστημιακών και εκπαιδευτικών), με μερικούς φιλολόγους και δασκάλους. Πολύ σύντομα αναμένεται η δημοσίευσή του.

Παρόμοιο ερευνητικό πρόγραμμα έχει πραγματοποιηθεί και στη Γερμανία. Δημοσιεύτηκε σε 8 τόμους της σειράς «Studien zur Internationalen Schulbuch-forschung» (Μελέτες για τη διεθνή έρευνα σχολικών βιβλίων), Schriftenreihe des Georg-Eckert-Instituts, τόμοι 46, 47, 53, 54, 58, 59, 62 και ένα παράρτημα (Braunschweig 1986 - 1992, εκδόσεις Diesterweg, πάνω από 1.200 σελίδες).

Σε συνολικά 20 ευρωπαϊκές χώρες έγινε, γίνεται ή πρόκειται να αρχίσει η ίδια έρευνα. Σκοπός της όλης προσπάθειας είναι να ξεπεραστούν οι προκαταλήψεις του παρελθόντος και να ομαλοποιηθεί ο δρόμος για μια γεμάτη κατανόηση και ειρηνική συνύπαρξη και συμβίωση χριστιανικής Δύσης και ισλαμικής Ανατολής.

Γ.Α.Τ.

ΕΠΙΚΟΙ-ΝΩΝΙΑ

Επιστολές

Την ευμενή αποδοχή του περιοδικού μας από το αναγνωστικό κοινό αντικατοπτρίζουν οι συγχαρητήριες επιστολές που εξακολουθούν να καταφθάνουν στη Συντακτική Επιτροπή. Παραθέτουμε ενδεικτικά απόσπασμα της από 9.10.1992 επιστολής του σεβασμιότατου Μητροπολίτη Ελβετίας προς τον Πρόεδρο του Θεολογικού Συνδέσμου.

Φίλτατε κ. Καθηγητά,

...Έλαβα ήδη το πρώτο τεύχος του περιοδικού του Θεολογικού Συνδέσμου «Καθ' οδόν» *και σας εκφράζω τόσον τας ευχαριστίας μου διά την αποστολήν, όσον και τας ειλικρινείς μου ευχάς δι' απρόσκοπτον συνέχισιν και ευρυτέραν διάδοσιν του καλού και σοβαρού αυτού θεολογικού εντύπου. Η αφιέρωσις του τρίτου τεύχους του περιοδικού εις το θέμα* «Ισλάμ – Χριστιανισμός: Συνύπαρξη – Συνεργασία – Σύγκρουση» *αποτελεί τεκμήριον ότι το έντυπον τούτο θα αποβή έν έγκυρον βήμα της θεολογικής σκέψεως ως πεδίον εκφράσεως της χριστιανικής ευαισθησίας διά τας σχέσεις του Χριστιανισμού και της Ορθοδοξίας προς άλλας θρησκείας του κόσμου...*

...Εύχομαι πλουσίαν την ευλογίαν του Θεού διά τα καλά έργα των χειρών σας και των μελών της υφ' υμάς Συντακτικής Επιτροπής.

Μετ' ευχών και πολλής εν Κυρίω αγάπης
Ο Μητροπολίτης
Ο Ελβετίας Δαμασκηνός

Δραστηριότητες του Θεολογικού Συνδέσμου

Την Πέμπτη 8 Οκτωβρίου 1992 πραγματοποιήθηκε η ετήσια Γενική Συνέλευση των μελών του Θεολογικού Συνδέσμου με θέματα ημερήσιας διάταξης:

α) Ενημέρωση από τη Συντονιστική Επιτροπή και απολογισμός

β) Εκλογή νέας Συντονιστικής Επιτροπής

γ) Προγραμματισμός δράσης για το 1992-93.

Ως πρόεδρος της νέας Συντονιστικής Επιτροπής επανεξελέγη ο καθηγητής κ. Νίκος Ζαχαρόπουλος, ως γραμματέας ο Μιλτιάδης Κωνσταντίνου και ταμίας ο Θεόδωρος Σαχινίδης. Εξελέγησαν επίσης ως μέλη οι Γεώργιος Μαρτζέλος, Βενιζέλος Χριστοφορίδης, Ιωάννης Κοτταρίδης, Αναστασία Αλιβιζάτου, Δόνια Μαραθιά και Γεώργιος Κοντός.

Κατά τη συζήτηση για τον προγραμματισμό της παραπέρα δράσης του Θεολογικού Συνδέσμου αποφασίστηκε μεταξύ άλλων η διοργάνωση κατά την ερχόμενη σχολική χρονιά επιμορφωτικών σεμιναρίων για τους συναδέλφους της δευτεροβάθμιας εκπαίδευσης. Υλοποιώντας την απόφαση αυτή η Συντονιστική Επιτροπή απέστειλε στα σχολεία του νομού Θεσσαλονίκης την παρακάτω επιστολή:

«ΘΕΟΛΟΓΙΚΟΣ ΣΥΝΔΕΣΜΟΣ»
ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ Τ.Θ. 1659
540 06 ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ - 17

Θεσσαλονίκη, 14-12-1992

Ανακοίνωση - Πρόσκληση

Προς
Τις Καθηγήτριες και τους Καθηγητές
Θεολόγους των Γυμνασίων και Λυκείων
Νομού Θεσσαλονίκης

Αγαπητές και αγαπητοί Συνάδελφοι,

Ασφαλώς οι περισσότεροι θα γνωρίζετε την ύπαρξη και κάτι από το έργο του «Θεολογικού Συνδέσμου».

Στην ιδρυτική του Διακήρυξη από 29-5-1984 σημειώνονταν ως ειδικές επιδιώξεις ανάμεσα σε άλλες και: α) ξεχωριστή μέριμνα για τη σχολική θρησκευτική αγωγή και β) έκδοση περιοδικού.

Το περιοδικό με την επωνυμία «ΚΑΘ' ΟΔΟΝ» εκδόθηκε φέτος και ήδη κυκλοφόρησαν δύο τεύχη του. Σας εσωκλείουμε τα περιεχόμενά τους. Για τον α΄ στόχο ο «Θεολογικός Σύνδεσμος» μελέτησε και προτείνει ευκαιρίες για θεολογική και ψυχοπαιδαγωγική επιμόρφωση των εκπαιδευτικών θεολόγων, ώστε να ενισχυθούν στο διδακτικό τους έργο.

Για το σκοπό αυτό η Συντονιστική Επιτροπή προτείνει τη διοργάνωση Επιμορφωτικών Σεμιναρίων με το γενικό τίτλο: «Ζητήματα Θεολογίας και διδακτικής πράξης στη Δευτεροβάθμια Εκπαίδευση». Η θεματική τους θα επιδιωχθεί να είναι ουσιαστική και εποικοδομητική και θα σχετίζεται άμεσα με τις εμπειρίες και τα προβλήματα του εκπαιδευτικού θεολόγου και του έργου του στο σχολείο.

Είναι αυτονόητο ότι αυτά τα Επιμορφωτικά Σεμινάρια δεν αποσκοπούν στο να υποκαταστήσουν τα επίσημα ΠΕΚ του ΥΠΕΠΘ και τις προσπάθειες των συναδέλφων Σχολικών Συμβούλων. Στόχος τους θα είναι η στήριξη του θεολογικού και διδακτικού έργου των συναδέλφων, που φυσικά θα έχει και θετικές επιπτώσεις στη μελετώμενη αξιολόγηση της σχολικής προσφοράς τους.

Μερικές λεπτομέρειες:

1) Την ευθύνη για την ανάλυση και συζήτηση των θεμάτων θα αναλάβουν μέλη του διδακτικού προσωπικού του Τμήματος Θεολογίας.

2) Θα καταβληθεί προσπάθεια κάλυψης του έργου των Σεμιναρίων αυτών από Τομέα του πιο πάνω Τμήματος.

3) Στο τέλος της σεμιναριακής περιόδου θα υποβάλλουν όλοι εργασία σε θέμα που θα έχουν επιλέξει σε συνεργασία με το σύμβουλο καθηγητή της προτίμησής τους. Ευχή και ελπίδα είναι, οι εργασίες αυτές να δημοσιεύονται σε ειδική επετηρίδα.

4) Σε όσους θα φοιτήσουν τακτικά και θα υποβάλλουν εργασία, θα χορηγείται σχετική βεβαίωση για ενδεχόμενη υπηρεσιακή χρήση.

5) Ειδικώς για το τρέχον ακαδημαϊκό έτος τα Επιμορφωτικά Σεμινάρια θα λειτουργήσουν από 1.2.1993 - 30.5.1993 (8 δίωρες συναντήσεις ανά 15ήμερο). Οι συναντήσεις θα γίνονται στη Θεολογική Σχολή ημέρα Τρίτη και ώρα 20.00-21.30.

Συναδέλφισσες και Συνάδελφοι,

Όσοι από σας ενδιαφέρονται να συμμετάσχουν στην πιο πάνω προσπάθεια παρακαλούμε να συμπληρώσουν την εσώκλειστη σχετική δήλωση συμμετοχής και να μας την αποστείλουν το αργότερο μέχρι 15 Ιανουαρίου 1993, ώστε και με τις δικές σας προτάσεις να γίνει έγκαιρα ο προγραμματισμός και να ξεκινήσει η λειτουργία των σεμιναρίων.

Με συναδελφικούς χαιρετισμούς και με εγκάρδιες ευχές για τις επικείμενες Γιορτές

Για το «Θεολογικό Σύνδεσμο»

Ο Γενικός Γραμματέας
Μιλτιάδης Κωνσταντίνου
Επίκουρος Καθηγητής

Ο Πρόεδρος
Νίκος Ζαχαρόπουλος
Καθηγητής Παν/μίου

Με την ευκαιρία της έκδοσης του δεύτερου τεύχους του περιοδικού μας ο Θεολογικός Σύνδεσμος διοργάνωσε σε συνεργασία με τον Εκδοτικό Οίκο «Παρατηρητής» εκδήλωση με θέμα το αφιέρωμα του τεύχους «Οικουμενικότητα και Εθνικισμός». Η εκδήλωση πραγματοποιήθηκε την Παρασκευή 18 Δεκεμβρίου 1992 στο βιβλιοπωλείο Παρατηρητής με ομιλητές τους καθηγητές του Α.Π.Θ. Νίκο Ζαχαρόπουλο, Ιωάννη Μανωλεδάκη και Ιωάννη Πέτρου. Χαρακτηριστικό της επιτυχίας της εκδήλωσης αποτελεί το πλήθος των τοποθετήσεων που έγιναν μετά τις εισηγήσεις από την πλευρά του εντυπωσιακά πυκνού ακροατηρίου, καθώς και η επιθυμία που εκφράστηκε ομόφωνα για συνέχιση της συζήτησης και του προβληματισμού γύρω από το θέμα σε νέα ανάλογη ευκαιρία.

ΣΥΓΓΡΑΦΕΙΣ ΚΑΙ ΒΙΒΛΙΑ

Ἀνδρέας Ἐμπειρίκος, *Ὁ Μέγας Ἀνατολικός*, τόμοι 6, Αθήνα 1991, σσ. 1689. (Υπολείπονται ακόμη 3 τόμοι)

Ο συγγραφέας της *Ὑψικαμίνου* συνέθεσε το παραπάνω άκρως ιδιότυπο και τολμηρό μυθιστόρημα σε διάστημα 25 χρόνων, αφού άρχισε να το γράφει το 1945. Πριν από ένα χρόνο άρχισε η έκδοσή του, χωρίς να έχει ολοκληρωθεί ως σήμερα. Ωστόσο οι έξι τόμοι με τις 1689 σελίδες είναι αρκετοί για να καταλάβει κανείς περί τίνος πρόκειται. Ο εισηγητής του υπερρεαλισμού έγραψε ένα κλασικό και πρωτότυπο μυθιστόρημα, που ξάφνιασε ουκ ολίγους εξαιτίας της τεχνοτροπίας και του περιεχομένου του. Σε ό,τι αφορά τη φιλολογική του δομή και αξία, θα αρκεστώ σε λίγα λόγια, επιθυμώντας κυρίως να επισημάνω μετά το ιδεολογικό υπόβαθρο σε μερικά βασικά σημεία. Βέβαια σε τέτοιες περιπτώσεις δεν παύω να τονίζω καταρχήν ότι το όποιο γνήσιο έργο τέχνης πρωτίστως δονεί και συγκινεί τον αποδέκτη, και μόνο έτσι εντάσσεται στην κατηγορία αυτή. Μετά ακολουθούν όλα τα άλλα: ιδέες, μηνύματα, οραματισμοί και τα παρόμοια.

Η γλώσσα του μυθιστορήματος είναι μια άκρως προσεγμένη καθαρεύουσα με καλλιέπεια και εντυπωσιακή σαφήνεια. Μερικές μάλιστα σελίδες θα μπορούσαν να θεωρηθούν εφάμιλλες του Ροΐδη και του Παπαδιαμάντη. Αστοχίες που οφείλονται στους επιμελητές της έκδοσης δεν μειώνουν τη θαυμάσια εικόνα. Ωστόσο εκατοντάδες σελίδες μοιάζουν νά 'ναι συνεχείς επαναλήψεις περιγραφών, που αφορούν τις ίδιες ερωτικές σκηνές και πράξεις. Ίσως αυτός είναι και ο λόγος που ο αναγνώστης, ύστερα από μερικές σελίδες, είναι εθισμένος στα ίδια πράγματα, χωρίς να εντυπωσιάζεται ή να συγκλονίζεται από τις άκρως τολμηρές ερωτικές σκηνές. Και βέβαια δεν θα μπορούσε κανείς να κατατάξει το έργο αυτό στα είδη των φτηνών πορνογραφικών διηγήσεων. Η ιδιότυπη, και ωστόσο συνηθισμένη ρεαλιστική γλώσσα, πείθει πως εκφράζει μια (ουτοπική) διάσταση, λευτερωμένη από ηθικές και κοινωνικές επιταγές. Σε πολλά καίρια σημεία η γλώσσα είναι εκλεκτικά εκκλησιαστική: φως, Μέγα Φως το Ακτιστον, μέθεξις, φωτοχυσία, αγαπισμός. (Βλ. ενδεικτικά: 1, 108· 2, 196· 3, 12 και 74· 3, 75·, 4, 71). Εντυπωσιακά έρχεται και ξανάρχεται η λέξη γλυκασμός· τη μέτρησα στους έξι τόμους 98 φορές, και δεν χρησιμοποίησα ηλεκτρονικούς υπολογιστές!

Σκηνικό του μυθιστορήματος είναι το υπερωκεάνειο *Μέγας Ἀνατολικός*, όπου ταξιδιώτες, κάθε καρυδιάς καρύδι, επιδίδονται αβίαστα σε μύριες όσες ερωτικές δραστηριότητες, κυρίως «ανορθόδοξες», λεύτερα, ανεμπόδιστα και άκρως απολαυστικά. Ξεκινάει από το λιμάνι του Λίβερπουλ, το τελευταίο δεκαήμερο του Μαΐου του 1867, και διασχίζει τον Ατλαντικό για την Αμερική. Στις δέκα μέρες του ταξιδιού, εν μέσω παφλασμών και ριπών της θάλασσας, και τριγμών του πλοίου, αναπέμπονται γλυκύτατοι ανασασμοί υπέρτατης ηδονής. Πρόκειται για την εικόνα ενός μελλοντικού παραδείσου σε πλήρη συμφωνία με τον οργασμό του σύμπαντος κόσμου.

Κατά τη διήκουσα έννοια του μυθιστορήματος μονάχα ο έρωτας είναι απόλυτος· όλα τα άλλα είναι σχετικά, ακόμη και ο πόλεμος. (Βλ. 4, 288). Το ερωτικό ένστικτο στην πλήρη, πολλαπλή και πολύμορφη εκπλήρωσή του, καθιερώνει την κοινωνία αγγελικών και αθώων πλασμάτων, χωρίς τις γνωστές σατανικές κακίες, ζηλοτυπίες και τα συμπαρομαρτούντα. Πρόκειται για έναν παράδεισο αθωότητας, αγαθότητας και υπέρτατης ευδαιμονίας. Ο πολύμορφος αυτός έρωτας, ορθόδοξος και ανορθόδοξος κατά τα σημερινά κριτήρια μιας διεστραμμένης ζωής, είναι άκρως ρεαλιστικός, και προπαντός άλλου ψυχοσωματικός. (Βλ. 4, 275). Με βάση

τις παραπάνω αρχές περιγράφεται και η μελλοντική οικουμενική πολιτεία, με έδρα τη Βόρεια Αμερική, αλλά σε διαστάσεις οικουμενικές χωρίς σύνορα, εχθρότητες και κακίες, με τέτοια ελευθερία, που να μη μπορούν να την εκμεταλλεύονται πια οι αναρχικοί, οι επαναστάτες, οι πολιτικοί, οι κοινωνιολόγοι και άλλα παρόμοια κατασκευάσματα της προηγούμενης βαρβαρότητας. Το κέντρο είναι ο Ερωτας, ο Ίμερος και η Ηδονή. Καταργείται ο γάμος και καταδικάζεται αυστηρά η πορνεία, θεωρούμενη κακούργημα. Κυριαρχούν οι ελεύθερες συμβιώσεις κατά το δοκούν. Κάθε γυναίκα δεν επιτρέπεται να κάνει πάνω από τρία παιδιά· αλλιώτικα υποχρεώνεται σε έκτρωση!

Αιμομειξία και βιασμός επιτρέπονται· μόνο, στη δεύτερη περίπτωση, να μη διαπραχθεί ληστεία ή άλλη παρόμοια πράξη. Το αρσενικό θεωρείται φύσει ισχυρότερο από το θηλυκό. (Βλ. 5, 15). Ερωτοπραξίες και επίδειξη γεννητικών οργάνων επιτρέπονται σε κάθε χώρο, πλην των εστιατορίων! Ο Χριστιανισμός και ο σοσιαλισμός έχουν εκλείψει τελείως, όπως και όλες οι θρησκείες. Στις αρχές επιβιώνουν μερικά εκατομμύρια Μωαμεθανών και Μορμόνων! Οσοι έχουν ακόμη τον παλιό τρόπο ζωής θεωρούνται βάρβαροι, και απομονώνονται. Τα παραπάνω τηρουμένων των αναλογιών μας θυμίζουν G. Orwell. (Βλ. 5, 161 κ.ε.).

Αυτές βέβαια είναι λίγες αρχές από τις πάμπολλες της οικουμενικής πολιτείας. Και κάτι άκρως χαρακτηριστικό: ο Μέγας Αλέξανδρος είναι ήρωας της Ρωμιοσύνης και του Ισλάμ: «... *ὁ Μέγας Καβαλάρης, ὁ οὐσιαστικῶς ἐξ ἴσου ἥρως τῆς Ρωμιοσύνης καί τοῦ Ἰσλάμ, ὡραῖος, ὑπέρτατος καί παντοτινός, ἀποκορύφωμα τοῦ Ἑλληνισμοῦ καί τῆς οἰκουμένης, ἄφθαρτον σύμβολον ζωῆς καί ἀκμῆς, ὁ Ἀλέξανδρος ὁ Μακεδών, ὁ Ἀλέξανδρος ὁ Μέγας*». (Βλ. 5, 61).

Οι ερωτοπραξίες και «λαγνουργίες» που τελούνται πάνω στο υπερωκεάνειο γίνονται σχεδόν φανερά, με λίγες μόνο προφυλάξεις· δεν συναντάς αισθήματα ενοχής, δειλίας και άγχους· ζηλοτυπία είναι και αυτή άγνωστη. Λίγα μόνο ίχνη απ' όλα αυτά βλέπει κανείς στον Ανδρέα Σπερχή και την παιδαγωγό Μαρία λόγου χάρη, και φαίνεται πως στη νέα ζωή, που έρχεται εν πλω, είναι οι τελευταίοι τριγμοί του προηγούμενου βάρβαρου ηθικού και κοινωνικού οικοδομήματος που καταρρέει οριστικά. Θα σβήσει η «*θανατηφόρος ἠθική, ἡ φόνισσα συνείδησις*». (Βλ. 3, 15). Θα απελευρωθεί μέσω του έρωτα το ανθρώπινο πνεύμα. Για τη δουλεία αυτή του ανθρώπου υπεύθυνοι είναι ο Χριστιανισμός και ο σοσιαλισμός· ο δεύτερος μάλιστα είναι το κακέκτυπο του πρώτου. Ετσι η ανθρωπότητα θα απαλλαγεί από τους «πονομανείς και πονοκράτες» των παραπάνω ιδεολογιών. (Βλ. 1, 21· 4, 49-50· 5, 28). Με τούτη την απαλλαγή έρχεται οριστικά ο ερωτικός επί της γης παράδεισος: «*Μήπως οἱ ἀπέραντοι κόσμοι πού τήν ἀπετέλουν ἦσαν τό ἔργο ὄχι τοῦ Θεοῦ, πού ἡ ἐκκλησία θέλει νά μᾶς ἐπιβάλῃ, ἀλλ' ἑνός Θεοῦ τελείως διαφορετικοῦ... ὅπως εἶναι ὑπαρκτή μά ἀόρατος ἡ ἐνέργεια, ὅπως εἶναι ὑπαρκτόν μά ἀόρατον τό πνεύμα, ὅπως εἶναι ὑπαρκτόν ἀλλά μή ὁρατόν εἰς τούς πολλούς τό Μέγα Φῶς τό Ἄκτιστον, τό Μέγα Φῶς τό Ἀπιαστον, τό ἐν μεγαλείῳ καί δόξῃ καταυγάζον, τό εἰς τούς αἰῶνας ἄπιαστον μά ἐκθαμβωτικά εἰς τούς αἰῶνας τῶν αἰώνων ὁρατόν, μόνο εἰς ὅσους εὐλογήθηκαν μέ τήν ὑψίστην Χάριν τό φῶς αὐτό νά δοῦν; Μήπως ἅπαντα ταῦτα ἦσαν ὁ Θεός, ὁ μόνος ἀληθινός – τουτέστιν μιά παμμεγίστη, μιά ὑπερτάτη δύναμις ἤ ἐνέργεια "λελογισμένη" καί παντάνασσα, καί ἐπί Γῆς καί ἐν Ὑψίστοις; Ἀλήθεια, μήπως αὐτά ἦσαν ὁ Θεός, καί ὄχι ἐκεῖνος ὁ ἠθικολόγος τύραννος καί τιμωρός κριτής;...*» (Βλ. 1, 108).

Εν πρώτοις εντυπωσιάζει η χρήση της παραδοσιακής εκκλησιαστικής γλώσσας, τη στιγμή που ο Εμπειρίκος θέλει να εκφράσει τόσο ριζοσπαστικά και νέα πράγματα. Εντούτοις, εν αγνοία του εξάπαντος, εκφράζει τουλάχιστο μια βασική θέση της ορθόδοξης πνευματικότητας. Βέβαια επικρίνει σφόδρα και απορρίπτει τον ηθικολόγο Χριστιανισμό, και μετά το, κατ' αυτόν, κακέκτυπό του σοσιαλισμό. Δεν έχει άδικο. Τέτοιο Χριστιανισμό τον δίδαξαν δυτικοί και ανατολικοί παιδαγωγοί, χριστιανοί ηθικολόγοι και κοινωνιολόγοι. Δεν ξέρει τίποτα, «ἐσφραγισμένην σφραγῖσιν ἑπτά», από ορθόδοξη πνευματικότητα, που είναι πολέμιος της ηθικολογίας και χορηγός της θεραπείας, ή τουλάχιστο καταρχήν δάσκαλος της θεραπείας. Επίσης πολύ σωστά συνδέει ηθικολόγο Χρι-

στιανισμό και σοσιαλισμό. Σήμερα, παρ' ημίν, ύστερα από τους ηθικιστές, που πάσχιζαν να «λούσουν» την Ελλάδα στο φως του Χριστού, πολεμώντας την ασκητική παράδοση της Ορθοδοξίας, τη θεολογική επιστήμη και τον πολιτισμό, μας παρουσιάστηκαν μασκαρεμένοι ηθικολόγοι με το πιο φοβερό και εκλεπτυσμένο προσωπείο του κοινωνισμού. Και θέλουν να λούσουν όχι την Ελλάδα, μα την οικουμένη ολόκληρη στο φως της ειρήνης και της δικαιοσύνης, χωρίς να νοιάζονται για καμιά θεραπεία, χωρίς νά 'ναι οι ίδιοι θεραπευμένοι!

Η ορθόδοξη πνευματικότητα, στην προκειμένη περίπτωση, θα συμφωνούσε με τον Εμπειρίκο στην ανάγκη απελευθέρωσης του ανθρώπου μέσα σε μια αντιμανιχαϊστική πάλη. Τα πάντα είναι αγαθά, και ο έρωτας· αφού όμως λυτρωθούμε θεραπευμένοι από την άπληστη εγωκεντρικότητα. Θα διαφωνήσει με τον Εμπειρίκο στο θέμα της θεραπείας. Και ο ίδιος ο έρωτας πρέπει να θεραπευθεί. Οι ερωτικές απαιτήσεις και συγκρούσεις αποτελούν μια όψη της ανθρώπινης τραγωδίας. Ο Καραγάτσης, λόγου χάρη, δεν θεωρεί τόσο απλό πράγμα την ερωτική ευδαιμονία. Στον έρωτα κυρίως υφίσταται μια φρικαλέα ποικιλία ανισοτήτων· και σ' αυτές τις ανισότητες σκληρός είναι ο αγώνας και ανελέητη η κυριαρχία ισχυρών επί αδυνάτων. Πάντως η ερωτική αθωότητα, αυτή η «παναγαθοσύνη», κατά Ελύτη, όπως την περιγράφει ο Εμπειρίκος, είναι θεωρητικά καλοδεχούμενη. Αν από ουτοπία μεταβληθεί σε μια οργανωμένη κοινωνία, μυρίζει ολοκληρωτισμό. Και τέτοιους, παρόμοιους ολοκληρωτισμούς, μας έδειξε αρκετούς ο εικοστός αιώνας. Στην προκειμένη περίπτωση καλό είναι να θυμηθούμε τον Παπαδιαμάντη. Την απελευθέρωση του έρωτα θέλει και αυτός από τον ασφυκτικό κλοιό της υποκρισίας. Οραματίζεται μια απελευθέρωση, διαφορετική βέβαια απ' αυτή του Ανδρέα Εμπειρίκου. Διαβάζουμε στο μυθιστόρημά του *Ἡ γυφτοπούλα: «Πάντες οἱ θεοί ἐσυκοφαντήθησαν, ἀλλ' οὐχί ὅσον αὐτή. Πάντων τῶν αἰώνων οἱ ὑποκριταί καί οἱ ταρτοῦφοι, ὑπέρ πάσας τάς θεάς τήν Κύπριδα ἐσυκοφάντησαν. Δέν ὑπῆρξε βωμολοχία καί ψεῦδος, ὅπερ νά μή ἐξετόξευσαν κατά τῆς ἁπλουστάτης ταύτης καί ἀθωοτάτης θεότητος, ἥτις ἐπλάσθη κατά φύσιν, ὡς ἔπρεπε νά πλασθῇ, καί οὐδέν ἔγκλημα εἶχε. Δέν ὑπῆρξε ἰλύς καί βόρβορος, δι' οὗ δέν ἔχραναν τό πρόσωπον τῆς θεᾶς ταύτης οἱ ζοφεροί τοῦ μεσαίωνος τρωγλοδύται, δέν ὑπῆρξε ῥάκος δι' οὗ δέν ἐζήτησαν νά καλύψωσι τήν γυμνότητα τῆς περικαλλούς ταύτης μορφῆς οἱ σεμνότυφοι ἐκεῖνοι σχολαστικοί! Καί ἐν τῷ κρυπτῷ μέν ἔθυον εἰς αὐτήν καί εἰς τόν Διόνυσον καί τήν ἀγέλην αὐτοῦ, ἐν τῷ φανερῷ δέ ὕβριζον καί διέσυρον. Παρηγορήθητι, ἀτυχής θεά, μέχρις οὗ ἔλθῃ ἡμέρα καθ' ἥν πάντες οἱ λατρευταί σου ἀναφανδόν εἰς σέ θά θύωσι, καί οὐδείς θά τολμᾷ νά σέ συκοφαντήσῃ ». (Βλ.* Ἀλέξανδρος Παπαδιαμάντης, *Ἅπαντα*, τόμος πρῶτος, κριτική ἔκδοση Ν.Δ. Τριανταφυλλόπουλος, Ἀθήνα 1989, σελ. 650-51).

Σημείωση: Όταν είχα παραδώσει το χειρόγραφο της βιβλιοκρισίας αυτής, η έκδοση του μυθιστορήματος συνεχιζόταν, και, όπως είχε ειπωθεί, υπολείπονταν ακόμη τρεις τόμοι. Τελικά ολοκληρώθηκε με δύο ακόμη, τον έβδομο και τον όγδοο, σελίδων 461. Η ανάγνωση και των δύο αυτών τόμων δεν άλλαξε τίποτε το ουσιαστικό από όσα έχω γράψει για τους πρώτους έξι τόμους. Ο συγγραφέας και στους υπόλοιπους δύο τόμους είναι γλαφυρός, συναρπαστικός και στο έπακρο επαναληπτικός στις σκηνές «γλυκασμού» (η λέξη μνημονεύεται άλλες 25 φορές) και σε απόψεις. Το «Πανερωτικόν καθεστώς» είναι η μοναδική αλήθεια. Ιδέες χριστιανικές, σοσιαλιστικές, πολιτικές, ηθικές, επαναστατικές χάλκευσαν τη δυστυχία της ανθρωπότητας· οπότε αναμένεται η απελευθέρωση του ανθρώπου μέσω του έρωτα και της ιμερικής ορμής. (Βλ. 7, σελ. 88, 110, 119, 213, 214· 8, σελ. 55, 223-224). Πρόκειται για άκρως αισιόδοξη ουτοπία, καθαρά υπερρεαλιστική, που αλίμονο αν διανοηθεί κανείς να την επιβάλει με ολοκληρωτικές μεθόδους.

Νίκος Ματσούκας

Γαλάτεια Γαλάτη – Συροπούλου,
Ποιήματα, Θεσσαλονίκη 1991, σσ.140 (εκδ. Παν. Ζήτη)

«Τα ποιήματά μου αποτελούν φόρο τιμής σε πρόσωπα και ιδέες», γράφει η Γαλάτη στον υπότιτλο της συλλογής της. Έτσι απλά, ευγενικά και στοχαστικά προοικονομεί τα περιεχόμενα των ποιημάτων της.(Πάνω από 150 τον αριθμό, από τα οποία 10 για παιδιά σε παράρτημα στο τέλος). Ιδέες και πρόσωπα που μετασχηματίζονται ακατάπαυστα. Αποσυντίθενται σαν πρόσωπα και αυτοστιγ-

μεί ανασυντίθενται σαν ιδέες. Κανείς δεν μπορεί να προλαλήσει με σιγουριά πότε μετασχηματίζεται και μεταρσιώνεται το πρόσωπο σε ιδέα ή πότε υλοποιείται η δεύτερη σε σύνθεση.

Ένα όμως μπορεί να πει. Ότι η ποιητική συλλογή κατακλύζεται από σεβάσμιο στοχασμό και νηφάλια σωφροσύνη. Τριάντα τρία χρόνια (1956-1989) είναι μια αρκετά καλή χρονική περίοδος για να μεστώσει η ψυχική σοδειά της και ν' αναδώσει το λεπτό μυρωδάτο της άρωμα, που αποπνέει από τη σεμνότητα, το λυρισμό και το ρομαντισμό της ποιήτριας.

Λάτρης του μέτρου, του ρυθμού, της αρμονίας και του ομοιοκατάληκτου στίχου προστατεύει τις αρχές της με ευλάβεια και την ίδια στιγμή αυτή κάνει την ποίησή της ευλαβική. Θυμίζει τα Λυπηρά της Σταύρωσης (Θεοτόκος-Ιωάννης), που γέρνουν «σεβίζοντα» μπρος στο σταυρικό μεγαλείο. Έτσι κι η Γαλάτη, λεπτόχρωμη, απαλόφωνη, εκστατική μα και σεβίζουσα, καταθέτει την ποιητική της ανθοδέσμη στο κενοτάφιο της ελληνικής ιστορίας, της μετενσαρκωμένης Ελλάδας, της καθημερινής μάνας, που γίνεται το ίδιο ηρωϊκή, είτε στην καθημερινότητα του επιούσιου αγώνα είτε στους επικούς αγώνες για την ιστορική μας επιβίωση. (Το 1991 βραβεύτηκε με Α΄ πανελλήνιο έπαινο ποίησης για τη Μακεδονία).

Επηρεασμένη, όπως δηλώνει η ίδια, από λογοτέχνες σαν τον Κωστή Παλαμά και το Μιλτιάδη Μαλακάση, όπως της πέρασε αυτή την αγάπη ο πατέρας της, απ' όταν ζούσανε εκεί στο Μεσολόγγι, δείχνει απέραντες ευαισθησίες και νιώθει τη ζεστή ανάσα της παλαμικής ποίησης.

Ο στίχος της, άλλοτε μακρύς, κομμένος σε δυο στίχους κι άλλοτε σύντομος, σφιχτός και εμπλουτισμένος, δείχνει ταυτόχρονη την ανάγκη να εκφραστεί ζεστά και πονεμένα. Ένα ζύμωμα αγάπης για τον άνθρωπο, όταν καλεί στο ποίημά της *«Οι Γέροι»* (σελ. 102) τους ξωμάχους κάθε επαγγέλματος, που τόλμησαν και τσάκισαν απ' τη δουλειά δεκαετιών. Τους καλεί ν' αφήσουν πια τα σύνεργά τους και να μείνουν σ' ένα σπίτι γαλήνιο, παίζοντας με τα εγγονάκια τους, μακριά από το ΙΚΑ, ένσημα, αγώνα για το καθημερινό ψωμί. Για πράγματα δηλαδή που τόσο δύσκολη κάνουν τη ζωή μας.

Ένας πόνος ακόμη βαρύγδουπος, αλλά συνάμα βουβός και αξιόπρεπος στο *«Θρηνεί η Μητέρα»* (σελ. 59-60), όταν σε αισχύλειο τόνο η μάνα κλαίει το παλικάρι της, που χάθηκε κι ήταν «όμορφο σαν το φεγγάρι». Κι όμως καταλύει ο ανθρώπινος πόνος, τόσο που λουφάζουν τα ζώα στις φωλιές τους νιώθοντας το μεγαλείο του. Η έννοια της μάνας στο μεγαλειώδες σημείο αναφοράς της –το παιδί που χάθηκε– δίνει το βογγητό, που αναστατώνει όλη τη φύση. Η Γαλάτη ξυπνάει τις έγκατες δυνάμεις της γης, που αναγνωρίζονται, Γη και Μάνα μεταξύ τους, αφού και η Γη είναι Μάνα-Γη και η Μάνα υψώνεται στο σταθερό διαχρονικό σύμβολο, την Παγκόσμια Μάνα.

Είναι ευτυχία να γεύεσαι τους χυμούς μιας τόσο έμπειρης και... με μέτρο (φύσει και θέσει δηλαδή) ποίησης, όπως αυτής της Γαλάτειας Γαλάτη-Συροπούλου. Η γεύση ετούτη με το κλείσιμο του τελευταίου φύλλου της ποιητικής συλλογής σού εμβάλλει αμέσως τη σκέψη: «Όσο υπάρχουν ποιητές με τέτοιο δείκτη ευαισθησίας, που συνοπτικά εκφράζουν κι ευλαβούνται την ιστορία μας, η Ελλάδα καλά κρατεί κι ο χώρος της διαφεντεύεται». Να ευχηθούμε μόνο να γίνει ο στόχος της κοινό μελέτημα όλων των Ελλήνων.

Βασίλης Θ. Κοντοβάς

Κάλ. Γουέαρ, Μάρ. Μπέγζος, Θ. Παπαθανασίου, Δημ. Τρακατέλλης και **Στ. Φωτίου**, *Άνθρωπος και κοινωνία. Δοκίμια για τη θέση του ανθρώπου στο σύγχρονο κόσμο*, Πάφος 1991, σσ.145

(έκδ. Ι. Βασιλικής και Σταυροπηγιακής Μονής Αγ. Νεοφύτου, σειρά «Συνάντηση», αριθ. 2)

Το συλλογικό τόμο προλογίζει ο ηγούμενος της Ι. Μονής Αγ. Νεοφύτου Λεόντιος, που επιγραμματικά συνοψίζει μερικές θέσεις και μηνύματα του: «Αποστολή της Εκκλησίας στον κόσμο είναι η φανέρωση της όντως ζωής, της εν Χριστώ ζωής..» «Το ελεύθερο πρόσωπο στην αδελφική κοινωνία, να τι προσφέρει η Εκκλησία ως απάντηση στα αδιέξοδα των καιρών μας» (9). Η Ορθοδοξία «είναι η κοινωνία της αγάπης και της αδελφοσύνης, της αλήθειας και της δικαιο-

σύνης...ζητά την απελευθέρωση του ανθρώπου από κάθε μορφής δουλεία»(10).

1. **Κάλλιστος Γουέαρ** επίσκοπος Διοκλείας, *«Το μυστήριο του ανθρώπινου προσώπου»* (11—27). Το συνθέτουν 4 στοιχεία: ελευθερία, ευχαριστία, κοινωνία, ωρίμανση. Αναπτύσσοντάς τα καταλήγει: «Αυτό λοιπόν σημαίνει να είσαι γνήσιος άνθρωπος: να εκλέγεις, να ευχαριστείς, να μοιράζεσαι, να ωριμάζεις»(27). Για την «κοινωνία» παρατηρεί: Ο άνθρωπος πραγματώνει τον προορισμό του «σε κοινότητα, σε κοινωνία...μόνον όταν ζει μέσα στους άλλους και για τους άλλους. Γίνεται άνθρωπος όταν ξέρει να μοιράζεται»(19). Η «ωρίμανση προσδιορίζεται ως «πορεία προς τα εμπρός», ως «συνεχής πρόοδος», «μια ελικοειδής άνοδος» (23,27). Το ανθρώπινο πρόσωπο είναι «δυναμικό... ένας οδοιπόρος, ένας ταξιδευτής, ***homo viator***» (23). Και της «πορείας το τέλος αξίζει περισσότερο από την αρχή· η εσχατολογία δεν είναι απλώς αρχαιολογία»(26).

2. **Μάριος Π. Μπέγζος**, *«Ανατολική ηθική και Δυτική τεχνική. Το ορθόδοξο ήθος ενώπιον της προηγμένης τεχνολογίας»* (21–80). Αφετηριακές του διαπιστώσεις: α) Ο σύγχρονός μας κόσμος είναι «τεχνοκρατούμενος και αθεολόγητος»(29)· β) την ιδεολογία της εποχής μας συνθέτει το τρίπτυχο: «βιοτική ευημερία, οικονομική ανάπτυξη και μαζική κατανάλωση»(31)· γ) θεολογία και τεχνολογία (ή πίστη και τεχνική), παρόλο ότι έχουν «γυρισμένα τα νώτα η μία στην άλλη», «συγκλίνουν στην ηθική»(31): η προηγμένη τεχνική θέτει ηθικά διλήμματα και η ηθική θεολογία προσπαθεί να απαντήσει και να συμβάλει στην υπέρβαση των ηθικών αδιεξόδων. Οι βάσεις, οι δυνατότητες και η αποτελεσματικότητά της προσπάθειας αυτής διαφέρουν σ' Ανατολή και Δύση. Στη Δύση δεν ξεπεράστηκε ακόμη η «ασύμπτωτη παραλληλία» μεταξύ θεολογίας και τεχνολογίας, ούτε και το σχήμα «φυσικό–μεταφυσικό», που λειτουργεί διασπαστικά. Στην Ανατολή ισχύει το σχήμα «κτιστό-άκτιστο» (=δημιουργημένο-αδημιούργητο), που λειτουργεί διαλεκτικά και αντιπολωτικά, κάτι που βοηθεί σε μια «φιλική και συμπαθητική θεώρηση της τεχνολογίας από τη μεριά της θεολογίας»(45).

Μετά από τα παραπάνω, που αναλύονται διεξοδικά, ακολουθεί η πολύ ενδιαφέρουσα ανάπτυξη δύο κεφαλαίων με τους τίτλους: «Η Δυτική ιδεολογία: πέρα από την επιστημολογία και θεολογία»(46–57) και «Η σύγχρονη τεχνολογία: από την ιδεολογία στην οντολογία» (57–68). Η μελέτη κλείνει με το εντυπωσιακό κεφάλαιο: «Η ορθόδοξη θεολογία: από την αξιολογία στην οντολογία» (68–80). Σε δύο μεγάλα ζητήματα επικεντρώνεται ο προβληματισμός από τη σύγχρονη τεχνολογία: 1) *μοναξιά και επικοινωνία*, 2) *Αγάπη* και *ελευθερία*. Για το 1: «...απίσχναση του συλλογικού αισθήματος αλληλεγγύης, κοινότητας, φιλίας και ανθρωπιάς. Μαστιζόμαστε από τη *σχάση* (= διάσπαση σχέσεων, διάσταση, απόσπαση, χωρισμό και μοναξιά) και χρειαζόμαστε τη *σχέση*» (68 και 71). Οι αποκρίσεις και θέσεις της ορθόδοξης θεολογίας για υπέρβαση: α) *Η ζωή είναι σχέση*, β) *Η ύπαρξη είναι συνύπαρξη*, γ) *Η επιβίωση είναι συμβίωση*, δ) *Ο λόγος είναι διάλογος*, ε) *Το ήθος είναι ο Θεός (ο Χριστός) (71–75)*. Για το 2: «Η τεχνική υπόσχεται την ελευθερία, αλλά δεν την εγγυάται»(75). Θεολογικές αποκρίσεις και θέσεις: *α) Η αγάπη και η ελευθερία είναι το δίδυμο απόλυτο μέγεθος της ορθόδοξης θεολογίας*, β) *Η ελευθερία είναι απόλυτη ή ανύπαρκτη*, γ) *Η αγάπη σχετίζει το απόλυτο* («Ζω και υπάρχω μόνον εάν, όταν και όσο σχετίζομαι, αγαπώ, επικοινωνώ» (77), δ) *Η ελευθερία είναι ο όρος της αγάπης και η αγάπη είναι το όριο της ελευθερίας*, ε) *Η ανέραστη ελευθερία σημαίνει την αναρχία και η ανελεύθερη αγάπη δηλώνει την τυραννία* (76–79).

3. **Θανάσης Παπαθανασίου**, *«In statu viae. Συμβολή στη θεώρηση του διλήμματος: ιεραποστολή ή απομόνωση;»* (81–110). Η Εκκλησία βρίσκεται ακόμη καθ'οδόν (in statu viae), έχει «οδοιπορικό» (δυναμικό) χαρακτήρα, πορεύεται ιστορικά. Αντιμετώπισε και αντιμετωπίζει το δίλημμα: Να διαχυθεί ιεραποστολικά στον κόσμο, επιδιώκοντας να εκχριστιανίσει όλη την κοινωνία (με τον κίνδυνο της εκκοσμίκευσης) ή να περιχαρακωθεί αυτοπροστατευτικά (με τον κίνδυνο της ομαδοποίησης και απομόνωσης); Η απόκριση είναι: «Αυτό που μπορεί να δοθεί δεν είναι οριστικές και τελεσίδικες λύσεις, αλλά μόνο *ρυθμιστικές* αρχές και σχετικές διευθετήσεις» (83). Κινείται ανάμεσα σε δύο συνιστώσες: των κατά καιρούς ποικίλων *δυνατο-*

τήτων και της *προοπτικής* ως ζητούμενο της πληρότητας των εσχάτων (84). Αυτά προσπαθεί ο σ. να φωτίσει και να στηρίξει με ένα όντως σπάνιο κείμενο του αγ. Ειρηναίου επισκόπου Λυώνος, που έζησε το 130-202 («Κατά αιρέσεων» 4, 30, 1–4). Έτσι φαίνεται καθαρότερα ότι «η εκκλησιαστική πρακτική μπορεί να παίρνει και μορφές κοινωνικής διεκδίκησης (κάποτε ριζοσπαστικές) και ότι η εκκλησιαστική πορεία απαιτεί ευκαμψία και όχι προσκόλληση σε εφάπαξ καθορισθέντες τρόπους δράσης» (104).

4. **Δημήτριος Τρακατέλλης** επίσκοπος Βρεσθένης, *«Εισηγήσεις για το θεολογικό μας έργο σήμερα και αύριο»* (111–125). Ο σ. επισημαίνει τρεις σύγχρονες προκλήσεις και προσπαθεί να απαντήσει σ' αυτές: 1. *Η πρόκληση της γλώσσας* («γλωσσικός πληθωρισμός»). Δύο οι αποκρίσεις: α) η σιωπή, β) σεβασμός της ιερότητας της γλώσσας. 2. *Η πρόκληση της βιοϊατρικής τεχνολογίας*. Απόκριση της θεολογίας: υπογράμμιση της ιερότητας της ζωής και σεβασμός κάθε ζωντανού πλάσματος. 3. *Η πρόκληση των ανθρώπινων σχέσεων*, που άλλαξαν βαθιά και ριζικά. Θεολογική αντιμετώπιση: εκνέου ερμηνεία, μεταφορά και παρουσίαση των πλούσιων ανθρωπολογικών και σωτηριολογικών αληθειών και εμπειριών της Εκκλησίας. –Η θεολογία, κατά τον σ., δεν απαντά μόνον σε προκλήσεις, αλλά προχωρεί πιο πέρα απ' αυτές: 1. *Πέρα από την αισιοδοξία και την απαισιοδοξία*, 2. *Πέρα από το στατιστικά μετρούμενο εδώ και τώρα*, 3. *Πέρα από τη διαίρεση, το διαχωρισμό και τη διάκριση και τους επιβλαβείς ανταγωνισμούς* (ανάπτυξη στις σελ. 119–125).

5. **Σταύρος Σ. Φωτίου**, *«Η ασωτεία της ύπαρξης (Λουκ. 15, 11–32)»* (127–145). Απόπειρα ερμηνείας της παραβολής του «ασώτου» (του «σπλαχνικού πατέρα», λέμε σήμερα) σε σχέση με την εποχή μας. Έντονη έμφαση στο υπαρξιακό στοιχείο, αλλά και στο κατά Θεόν κοινωνικό. Έτσι η Εκκλησία προσδιορίζεται ως «κοινότητα αγάπης», «κοινωνία αδελφοσύνης», «ενότητα ειρήνης» (145). Χαρακτηριστικό δείγμα: «Όσοι γνωρίζουν το Θεό ως Πατέρα βρίσκονται μέσα στην κοινωνία της αγάπης, όπου ασυγχύτως και αδιαιρέτως υπάρχουν το πρόσωπο και η κοίνωνία, η ιδιαιτερότητα και η κοινότητα, η ετερότητα και η ενότητα» (129). (Η ευαισθησία του σ. στην προσπάθειά του πιθανόν να ενισχυόταν πολύ, αν λάβαινε υπόψη τη νεότερη ερμηνεία της παραβολής).

Αυτό τον καιρό οι μεμονωμένες κορυφαίες θεολογικές προσπάθειες στον τόπο μας δείχνουν κάπως κουρασμένες και κάποτε νευρικές. Εδώ έχουμε μια συλλογική προσπάθεια ζωντανή, υπεύθυνη και χαρωπή. Συμπορεύονται σ'αυτή τρεις θεολογικές γενιές, με θεολογική λαλιά ευαίσθητη και πολυφωνική, στρατευμένη αλλά και ποιητική, όπως αυτά είναι αρκετά φανερά από την πιο πάνω εκτεταμένη παρουσίαση.

Μερικά ακόμη χαρακτηριστικά – με διακυμάνσεις από συγγραφέα σε συγγραφέα: α) Δεν κατηγορούν, δεν πολεμούν ούτε καταδικάζουν κανένα· αντίθετα, σχολιάζουν, επιχειρούν κριτική ανάλυση και όλοι τους προσφέρουν μελετημένες *θέσεις* και *προτάσεις*. β) Το παραδοσιακό δένεται οργανικά με το σύγχρονο. Παραδοσιακότητα, παροντοστρέφεια και μελλοντοστρέφεια συμβαδίζουν. γ) Δίνουν την εντύπωση μιας νέας ανάγνωσης της Παράδοσης, ανασυλλαβισμού των αυθεντικών θεολογικών κριτηρίων, αλλά και των δεδομένων του κόσμου μας, με μια διάθεση να διακονήσουν, να δώσουν τη μαρτυρία τους – ή να υποβοηθήσουν γι'αυτήν – στο σύγχρονο κόσμο. δ) Παίρνουν πολύ σοβαρά υπόψη τους το ιστορικό στοιχείο της θεολογικής παράδοσης, έρευνας και στράτευσης. ε) Αυτή η θεολογία βγαίνει μέσα από τις πηγές της, έχει αγωνία και όραμα, αλλά είναι και κοντά στη ζωή, έστω στη «γειτονιά» της· φιλική και φιλάδελφη, όσο και επιστημονικά στέρεη.

Αξίζουν λόγια αναγνώρισης στην Ι. Μονή Αγ. Νεοφύτου που συνεχίζει την εκδοτική της προσπάθεια που άρχισε το 1984 (με τη «Συνάντηση» αριθ.1 και θέμα τότε: *«Η Ορθοδοξία ως πολιτική διακονία»*).

(*Σημ.* 1. Τις μελέτες των θεοφιλεστάτων Καλ. Γουέαρ και Δημ. Τρακατέλλη μετέφρασαν στα ελληνικά αντίστοιχα ο Νίκος Χριστοδούλου και ο Ανδρ. Αθην. Στυλιανίδης. 2. Οι μελέτες του Μ. Μπέγζου και του Θαν. Παπαθανασίου κυκλοφορούν και σε ανάτυπα).

Γιώργος Α. Τσανανάς

Αστέριος Αργυρίου, *Κοράνιο και Ιστορία,*
Αθήνα 1992 (εκδ. «Αποστολικής Διακονίας»), σσ. 216

Ο καθηγητής του Πανεπιστημίου του Στρασβούργου Α. Αργυρίου είναι γνωστός στον επιστημονικό κόσμο, αλλά και σ' ένα ευρύτερο πνευματικό κοινό, και για τα επιστημονικά ενδιαφέροντά του σχετικά με θέματα του Ισλάμ αλλά και για τη συμμετοχή του στο διάλογο Ισλάμ και Χριστιανισμού.

Πρόσφατα πρόσφερε στο ελληνόγλωσσο αναγνωστικό κοινό μελέτη του, που παλιότερα είχε εκδοθεί στα γαλλικά στο επιστημονικό περιοδικό «Θεολογία», κατά το έτος 1983, σε πέντε συνέχειες. Η υποδοχή εκείνης της έκδοσης από μέρους των Ισλαμολόγων, κυρίως του εξωτερικού, έγινε με ευμενέστατα σχόλια, και ήταν πολλοί εκείνοι που μίλησαν για την ανάγκη της απόδοσής της και στα ελληνικά.

Η μεταφορά της στα ελληνικά πραγματοποιήθηκε από τον ίδιο το συγγραφέα. Την έκδοση του έργου ανέλαβε και έφερε σε πέρας η Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος, χωρίς να γίνει καμιά αλλαγή στο κείμενο που είχε συνταχθεί κατά το 1974 και προοριζόταν να εκδοθεί στην Αλγερία.

Ο συγγραφέας, παρόλο που έχει πλήρη ενημερότητα σχετικά με τη σύγχρονη βιβλιογραφία παρακολουθεί τις νέες απόψεις και τάσεις, εντούτοις έκρινε σκόπιμο να μείνει στα δεδομένα που παλιότερα χρησιμοποίησε, μια που η κατεύθυνση που στη μελέτη του έδωσε δεν είχε τίποτε να κερδίσει λαμβάνοντας στοιχεία από νεότερες μελέτες.

Με τη μελέτη του, που πρέπει να τονιστεί ότι είναι η πρώτη σχετική στην ελληνική βιβλιογραφία, δίνεται η δυνατότητα προσέγγισης του θέματος από Ορθόδοξη-ελληνική πλευρά και ενημέρωσης του ελληνικού κοινού, μέσα από τη σκέψη των μουσουλμάνων, σε καίρια ζητήματα της ζωής που τόσο έντονα επηρεάζονται από το Κοράνι. Ο ελληνικός και μουσουλμανικός κόσμος έζησε κατά το παρελθόν, και επί μακρό χρονικό διάστημα, στον ίδιο χώρο και είχε σοβαρές αλληλεπιδράσεις, ενώ σήμερα η γειτνίαση των Ελλήνων μ' αυτόν απαιτεί καλή γνώση των πεποιθήσεών του και γενικότερα του πολιτισμού του. Έτσι, μελέτες όπως αυτές του καθηγητή Αργυρίου αποτελούν πολύτιμο υλικό για την επίτευξη αυτού του σκοπού. Ο συγγραφέας διακρίνει τη μελέτη του, η οποία καλύπτει 216 σελίδες, σε Εισαγωγή και πέντε κεφάλαια που καλύπτονται από Πρόλογο, Παράρτημα, Βιβλιογραφία και Πίνακα Περιεχομένων. Η Εισαγωγή καθώς και κάθε κεφάλαιο της μελέτης ακολουθούνται από τις απαραίτητες και ενδιαφέρουσες σημειώσεις.

Η *Εισαγωγή* (σσ. 9-18) περιλαμβάνει δύο ενότητες: 1) *Η ιστορική αξία του Κορανίου. Το Κοράνιο σε σχέση με τη Φιλοσοφία και τη Θεολογία της ιστορίας. Το Κοράνιο και η μουσουλμανική κοινότητα* (σσ. 9-14) και 2) *Το αντικείμενο της μελέτης μας* (σσ. 15-17).

Αρχικώς τονίζεται ότι το Κοράνι δεν είναι ιστορικό βιβλίο, περιέχει όμως περιορισμένης έκτασης ιστορικές πληροφορίες για τον Μωάμεθ και για το λαό προς τον οποίο εκείνος απηύθυνε το κήρυγμά του. Ο χαρακτήρας του βιβλίου παραμένει πάντοτε προφητικός με κύριο επομένως στοιχείο του τη Θεοπνευστία. Η έκφραση του θελήματος του Θεού κατά την πορεία της ζωής αποτελεί την κεντρική κατεύθυνσή του. Με το λόγο του Θεού απελευθερώνεται ο νους και η σκέψη του ανθρώπου, αναπτύσσονται οι φυσικές ικανότητές του, ξυπνάει η βούλησή του και διαμορφώνεται κατάλληλα η προσωπικότητά του.

Προκειμένου όμως να κατανοήσει κανείς, κατά το δυνατό, πλήρως τα διαδραματιζόμενα σχετικά με τη ζωή και την ιστορία των ανθρώπων, απαραίτητο είναι να μελετήσει επισταμένως τη ζωή της Ισλαμικής κοινότητας, η οποία και αποκαλύπτει τον τρόπο της «πραγμάτωσης, της ενσάρκωσης του Κορανίου» στον κόσμο μας. Έτσι ο συγγραφέας επικεντρώνει την προσοχή μας στο βασικότερο σημείο μέσω του οποίου μπορεί, κατά τον καλύτερο τρόπο, να πραγματοποιηθεί η προσέγγιση του Ισλάμ.

Στο δεύτερο μέρος της *Εισαγωγής* ο συγγραφέας καθορίζει το αντικείμενο της μελέτης του, ενώ παραλλήλως θέτει τα όρια μέσα στα οποία η όλη έρευνά του θα κινηθεί. Αυτό κυρίως που τονίζεται είναι ότι θα εξετασθεί η θεολογική πλευρά της κορανικής αντίληψης της ιστορίας και όχι βέβαια η νομική και πολιτική πλευρά του θέματος, που όμως σα-

φώς αποτελεί, κατά κάποιο τρόπο, αναπόσπαστο μέρος της.

Ως κύρια θέματα διερεύνησης της αντίληψης της ιστορίας στο Κοράνι επιλέγει τις δύο δημιουργίες, που ως δεύτερη εκλαμβάνεται η Ανάσταση και που αποκαλείται Νέα Δημιουργία.

Στο Α΄ κεφ. «*Η αντίληψη της ιστορίας στο Κοράνι*» (σσ. 19-46) αρχικώς επιτυχώς επιχειρείται μια αναφορά σε ορισμένες μελέτες που καλύπτουν άμεσα ή έμμεσα το θέμα και που προέρχονται από τον ισλαμικό και χριστιανικό κόσμο. Έτσι μνημονεύονται οι μελέτες και οι απόψεις, με άκρως συνοπτικό, φυσικά, τρόπο των J.-M. Abd Al-Jalil, R. Arnaldez, Y. Moubarak, W. Thomson, D. Bakler, T. Izutsu, M. Abduh, χωρίς όμως την πρόθεση της παράθεσης μιας ολοκληρωμένης βιβλιογραφίας και έκθεσης όλων των απόψεων, αλλά απλώς στην ενδεικτική σημείωση ορισμένων εκπροσωπευτικών τάσεων και απόψεων. Η επικέντρωση, στο δεύτερο μέρος του Α΄ κεφ., του ενδιαφέροντος στην κατάδειξη ότι, παρόλο που στο Κοράνι δεν έχομε μια συνθετική έκθεση περί της αντίληψης της ιστορίας, εντούτοις διακρίνεται η βασική πεποίθηση ότι δημιουργία και ιστορία συνυπάρχουν στη σκέψη του Μωάμεθ και ότι τα πάντα οδηγούνται προς το τέλος, που είναι η Ανάσταση και η Νέα Δημιουργία, αποτελεί κύριο σημείο της προσπάθειας του συγγραφέα. Έτσι τονίζεται, η ιστορία μπορεί να χρησιμεύσει στους ανθρώπους ως πηγή γνώσης του Θεού και, φυσικά, παίρνει χαρακτήρα αποκαλυπτοκεντρικό.

Στο Β΄ κεφ. «*Οι δυο δημιουργίες*» (σσ. 47-76) γίνεται αναφορά στη δημιουργία του ουρανού και της γης, καθώς και του ανθρώπου, και τονίζεται ο σκοπός της δημιουργίας και η ανάγκη της δοξολογίας του Αλλάχ για καθετί που χάρισε στους ανθρώπους και που τελικά τους υπηρετεί βοηθώντας τους στην εκτέλεση των καθηκόντων τους. Στην πορεία της ιστορίας διακρίνονται τα *σημεία* (aya) που αποτελούν το κύριο χαρακτηριστικό της συγκρότησης της ιστορίας.

Στο Γ΄ κεφ. «*Η ιστορία*» (σσ. 77-112) διατυπώνεται η άποψη του Κορανίου ότι έξω από την ιστορία της θρησκείας των ανθρώπων δεν υφίσταται καμιά άλλη. Έτσι η ιστορία δεν είναι παρά εκείνη της Αποκάλυψης, που όποιος την προσεγγίσει οδηγείται από την κατάσταση της άγνοιας και του σκότους στο φως. Τα όργανα της διαβίβασης στους ανθρώπους της Αποκάλυψης είναι οι προφήτες –που ο αριθμός τους είναι απεριόριστος– και ο χώρος της αποταμίευσής της είναι οι Γραφές που αποτελούν και το κέντρο συνάντησης Θεού και ανθρώπων στην ιστορία. Η συνάντηση αυτή πραγματοποιείται στο πλαίσιο της Διαθήκης, για την αντίληψη και την αξία της οποίας γίνεται εκτενής σχετικά λόγος και παρουσιάζεται το προφητικό σχήμα μέσα από το οποίο διαγράφεται η πορεία της ιστορίας, η οποία και χαρακτηρίζεται για την οικουμενικότητά της.

Το Δ΄ κεφ. «*Ο Μωάμεθ (κατά το Κοράνιο)*» (σσ. 113-132) αποτελεί βασική προϋπόθεση για την κατανόηση του επόμενου κεφαλαίου, μια που σ' αυτό δίνονται όλα εκείνα τα απαραίτητα, εδώ, στοιχεία από το Κοράνι για το ρόλο του προφήτη έτσι ώστε να πραγματοποιηθεί η αντιδιαστολή προς ό,τι στη συνέχεια λέχθηκε σχετικά μ' αυτόν από την Παράδοση που θέλησε να αποδώσει μια μωαμεθοκεντρική αντίληψη για την ιστορία.

Στο Ε΄ κεφ. «*Ο Μωάμεθ (μετακορανικές εξελίξεις)*» (σσ. 133-163) τονίζονται αρχικώς οι επιδράσεις του περιβάλλοντος πολιτισμικού χώρου στη διαμόρφωση νέων φιλοσοφικών της μουσουλμανικής θρησκείας τάσεων, πράγμα που ανταποκρίνεται στην ανάγκη ανάπτυξης απολογητικών τάσεων έναντι των άλλων θρησκειών.

Στη συνέχεια γίνονται αναφορές σε διάφορα «λόγια» (Χαντίθ) προκειμένου μέσω της Παράδοσης και της μυστικιστικής σηιτικής διδασκαλίας να φανεί η υπεροχή του τέλειου προφήτη, του Μωάμεθ, που είναι πρότυπο όχι μόνο των ανθρώπων αλλά και όλης της δημιουργίας, που σχετίζεται με τον πρώτο Αδάμ και εκφράζει το νέο ή δεύτερο Αδάμ, το Λόγο και το Φως. Η σημαντική αυτή διδασκαλία, με όλα τα συνεπόμενά της, παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον σχετικά με τη θεολογία της ιστορίας που επικεντρώθηκε και στο πρόσωπο του «Κεκρυμμένου Ιμάμη». Έτσι γίνεται σαφής, με άκρως συνοπτικό τρόπο, η διαφορά αντίληψης της ιστορίας στην Κορανική και Μετακορανική θεολογική σκέψη. Στην πρώτη έχομε ως κέντρο την Ιερά Βίβλο και στη δεύτερη «τον Μωάμεθ της αιωνιότητας, το φως του οποίου

κατακλύζει τον κόσμο».

Ο *Επίλογος* με τίτλο «*Δυνατότητες νέου διαλόγου μεταξύ Χριστιανισμού και Μουσουλμανισμού*» (σσ. 165-198) αναφέρεται στο βασικό για τις λεγόμενες αποκεκαλυμμένες θρησκείες θέμα της Αποκάλυψης. Οι απόψεις Χριστιανισμού και Μουσουλμανισμού στο σημείο αυτό διαφέρουν και ο σχετικός διάλογος εγκαινιάσθηκε από μέρους του Μωάμεθ.

Σ' αυτό το διάλογο τονίσθηκαν και από τις δυο πλευρές τα σημεία υπεροχής της θρησκείας τους, πράγμα που στηρίχθηκε στην για απολογητικούς και πολεμικούς λόγους υφιστάμενη Γραμματεία τους. Τέλος επισημαίνεται η ανάγκη ο διάλογος να είναι ειλικρινής με ορισμένα τουλάχιστο βασικά θεολογικά χαρακτηριστικά, των οποίων η ξέχωρη σημασία παρουσιάζεται με ιδιαίτερο πειστικό τρόπο.

Ο καθηγητής Αστ. Αργυρίου, σύμφωνα με τα παραπάνω, επιχείρησε με επιτυχία να προσεγγίσει ένα ιδιαίτερα ευρύ και σημαντικό θέμα, όπως αυτό της αντίληψης της ιστορίας και του κόσμου μέσα από το Κοράνι. Από την αρχή μέχρι το τέλος της μελέτης του αντιλαμβάνεται κανείς τη δαψιλή από μέρους του γνώση των θεολογικών γενικώς θεμάτων και ειδικότερα αυτών σε σχέση με το Ισλάμ, αλλά και την εξαίρετη αίσθηση που διαθέτει για την ψηλάφηση της ιστορίας, της οποίας είναι άριστος γνώστης και ερμηνευτής.

Οι θεολογικές παρατηρήσεις και η ιστορική σκέψη του, που εκτυλίσσονται με μία άριστη μεθοδική ανάλυση, άφησαν κιόλας να φανεί ότι ο διάλογος με το Ισλάμ έχει σοβαρά προχωρήσει, και με τη δική του εξαίρετη προσφορά, και ότι υπάρχουν προοπτικές για την περαιτέρω ανάπτυξή του.

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζουν και οι *Πίνακες* που στο τέλος του βιβλίου παρατίθενται: Ι. *Ταξινόμηση των Σουρών κατά χρονολογική σειρά* και ΙΙ. *Προφητολογικές αλυσίδες*.

Ο *Βιβλιογραφικός Πίνακας* δίνει μεγάλες δυνατότητες στο μελετητή του αξιόλογου αυτού πονήματος να προσεγγίσει όχι απλώς το θέμα μέσα στην ευρύτερη έκφραση πληροφοριών και απόψεων αλλά και εκείνο γενικότερα του Ισλάμ.

Νίκος Γ. Ζαχαρόπουλος

Εκδόσεις

Κατά το τελευταίο τετράμηνο λάβαμε:

α) Φυλλάδια - Περιοδικά

Διάλογοι καταλλαγής, Ενημερωτικό Δελτίο της Ορθόδοξης Ακαδημίας Κρήτης, 26, Ιούλιος 1992, 27, Οκτώβριος 1992, Κολυμπάρι

ΣΥΝΑΞΗ, Τριμηνιαία έκδοση σπουδής στην Ορθοδοξία, 43, Ιούλιος - Σεπτέμβριος 1992, Αθήνα

Ορθόδοξη Παρέμβαση, 32, Σεπτέμβριος 1992, Βύρωνας – Αθήνα

Θ. Παπαθανασίου, «*Γυναίκες ευαγγελίστριαι*». Μια σπουδή στην ιεραποστολική ελευθερία της Υμνολογίας, ανάτ. από «ΕΚΚΛΗΣΙΑ», Αθήνα 1992

Χριστιανική Βιβλιογραφία, Βιβλιογραφική ενημέρωσις εκδόσεων, «Τήνος», 71, Νοέμβριος 1992, Αθήνα

Γένεσις, Περιοδική έκδοση Συλλόγου Φοιτητών Θεολογικής Σχολής Α.Π.Θ., 1, Δεκέμβριος 1992, Θεσσαλονίκη

β) Βιβλία

Σ. Ι. Κοψαχείλη, *Η μουσική στην αρχαία Μακεδονία*, Κυρομάνος, Θεσσαλονίκη 1992

π. Γ. Μεταλληνού, *Ορθοδοξία και Ελληνικότητα*, β´ έκδ. επαυξ., Μήνυμα, Αθήνα 1992

Η ετήσια συνδρομή εσωτερικού για το έτος 1993 (τεύχη: 4, 5, 6) είναι 2.500 δρχ. και η αντίστοιχη εξωτερικού 30 $.

Για την ανανέωση της συνδρομής σας παρακαλούμε να σταλεί έγκαιρα ταχυδρομική επιταγή στη διεύθυνση:

Μιλτιάδης Κωνσταντίνου
Τ.Θ. 1659
54006 ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ – 17

ΟΙ ΣΥΝΕΡΓΑΤΕΣ ΤΟΥ ΤΕΥΧΟΥΣ

Αγουρίδης Σάββας, ομότιμος καθηγητής του Τμήματος Θεολογίας του Πανεπιστημίου Αθηνών

Αλυγιζάκης Αντώνης, Δρ. Θεολ., επίκουρος καθηγητής στο Τμήμα Μουσικών Σπουδών της Σχολής Καλών Τεχνών του Α.Π.Θ. (Αριστοτελείου Παν/μίου Θεσ/νίκης)

Antes Peter, καθηγητής Θρησκειολογίας πανεπιστημίου στο Αννόβερο Γερμανίας

Αργυρίου Αστέριος, καθηγητής πανεπιστημίου στο Στρασβούργο

Γιαννούλος Σταμάτης (1925-1988), αραβολόγος και ισλαμολόγος καθηγητής πανεπιστημίου στην Κοπεγχάγη. Δίδαξε και σε άλλα πανεπιστήμια (Μαδρίτης, Λονδίνου, Βηρυττού, Καΐρου κ.ά.)

Damad Mostafa Mohaghegh A., μουσουλμάνος καθηγητής πανεπιστημίου και διευθυντής του Ισλαμικού Τμήματος της Ακαδημίας Επιστημών του Ιράν

Δαμασκηνός (Παπανδρέου), Μητροπολίτης Ελβετίας

Ζαχαρόπουλος Νίκος Γρ., καθηγητής στο Τμήμα Θεολογίας του Α.Π.Θ.

Καριώτογλου Αλέξανδρος, Δρ. Θεολ., καθηγητής Δευτεροβάθμιας Εκπαίδευσης

Κοντοβάς Βασίλης Θ., Θεολόγος, καθηγητής Δευτεροβάθμιας Εκπαίδευσης

Conway Martin, καθηγητής, πρόεδρος του Selly Oak Colleges στο Birmingham

Küng Hans, ρωμαιοκαθολικός καθηγητής πανεπιστημίου στην Τυβίγγη Γερμανίας

Κυριαζή Αντωνία, Θεολόγος, Ειδική Μεταπτυχιακή Υπότροφος (Ε.Μ.Υ.) στο Τμήμα Θεολογίας του Α.Π.Θ.

Κωνσταντίνου Μιλτιάδης, επίκουρος καθηγητής στο Τμήμα Θεολογίας του Α.Π.Θ.

Λαιμόπουλος Γεώρ. Ν., Θεολόγος στο Παγκόσμιο Συμβούλιο Εκκλησιών (Π.Σ.Ε.), Ενότητα Β: Γραφείο Ορθοδόξων Ιεραποστολικών Μελετών

Manna Salvatore, ρωμαιοκαθολικός κληρικός, καθηγητής παν/μίου και πρύτανης του Οικουμενικού Κέντρου της Βασιλικής του Αγ. Νικολάου στο Bari Ιταλίας

Ματσούκας Νίκος, καθηγητής στο Τμήμα Θεολογίας του Α.Π.Θ.

Μπαντάουη Χάσαν, αραβολόγος και βυζαντινολόγος, Δρ. του Τμήματος Ιστορίας και Αρχαιολογίας του Α.Π.Θ.

Παναγιωτίδης Μιχάλης, Θεολόγος, καθηγητής Δευτεροβάθμιας Εκπαίδευσης

Παπασωτηρόπουλος Χριστόφ. Γ., Θεολόγος, μεταπτυχιακός σπουδαστής στο τμήμα Θεολογίας του Α.Π.Θ.

Σακελλίων Σταμάτης Ιω., Θεολόγος, καθηγητής Δευτεροβάθμιας Εκπαίδευσης

Shabestari Mohammad Mojtahed, μουσουλμάνος καθηγητής πανεπιστημίου στην Τεχεράνη

Σταθοκώστα Βασιλική, Θεολόγος, μεταπτυχιακή σπουδάστρια στο Τμήμα Θεολογίας του Α.Π.Θ.

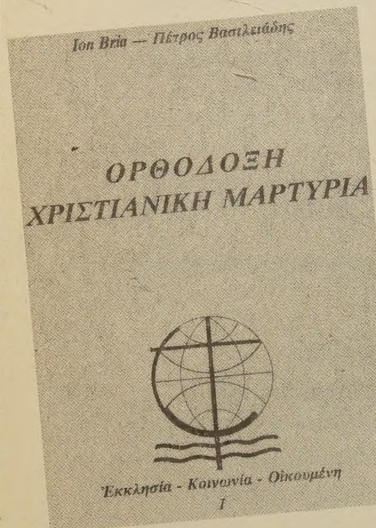
Ταρνανίδης Ιωάννης, καθηγητής στο Τμήμα Θεολογίας του Α.Π.Θ.

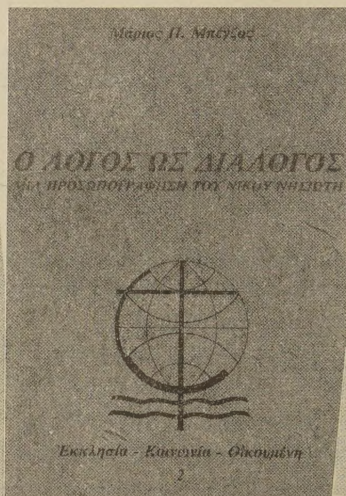
Τσανανάς Γεώρ.Α., επιμελητής στο Τμήμα Θεολογίας του Α.Π.Θ.

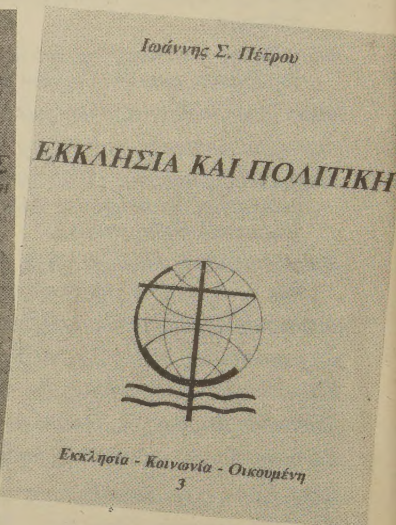
Χαραλαμπίδης Κων. Π., αναπληρωτής καθηγητής στο Τμήμα Θεολογίας του Α.Π.Θ.

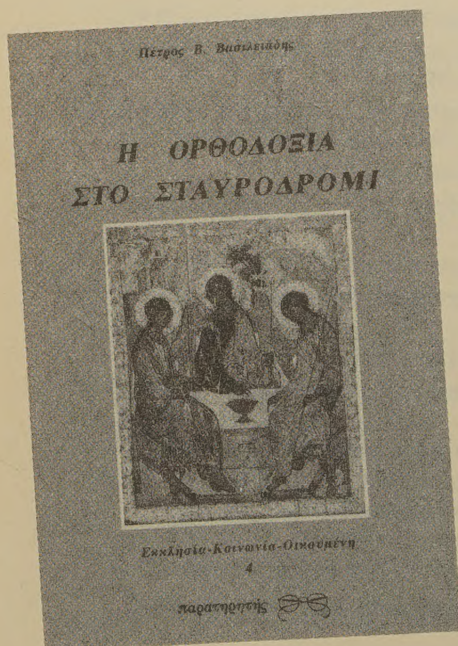
Χριστοφορίδης Βενιζέλος, επίκουρος καθηγητής στο Τμήμα Θεολογίας του Α.Π.Θ.

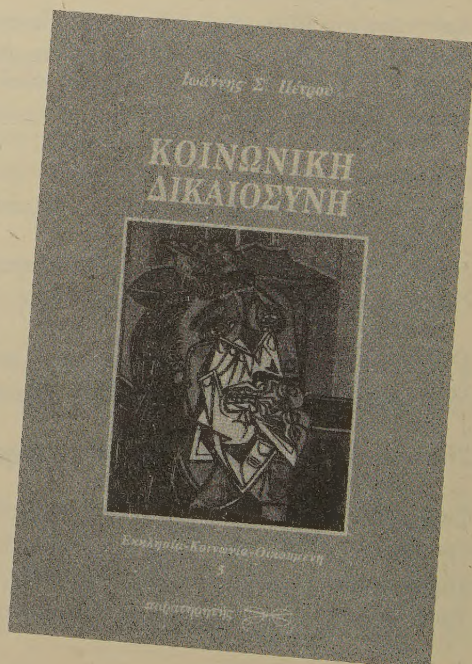
ΚΥΚΛΟΦΟΡΟΥΝ











Ακολουθούν:

6. *Χριστός και Ιστορία. Τιμητικό αφιέρωμα στον καθηγητή Σάββα Αγουρίδη*
7. Μητροπολίτη Περγάμου Ιωάννη Ζηζιούλα, *Θέματα Εκκλησιολογίας*